



De l'arbre au labyrinthe

Eco, Umberto

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

UMBERTO
ECCO

**DE L'ARBRE
AU LABYRINTHE**

études historiques sur le signe
et l'interprétation

Grasset

Table des Matières

Page de Titre

Table des Matières

Page de Copyright

DU MÊME AUTEUR

LISTE DES SIGLES utilisés dans le texte et les notes

Introduction

1. - De l'arbre au labyrinthe
2. - La métaphore comme connaissance : infortune d'Aristote au Moyen Âge
3. - De la métaphore à l'*analogia entis*
4. - Sur l'abolement du chien (et autres archéologies zoosémiotiques)
5. - La falsification au Moyen Âge
6. - Petites notes sur Beatus
7. - Dante entre modistes et kabbalistes
8. - Utilisation et interprétation des textes médiévaux
9. - Pour une histoire de la dénotation
10. - Sur Lulle, Pic et le lullisme
11. - Le langage de la Terre Australe
12. - Un retour à Isidore : les étymologies de Joseph de Maistre
13. - Sur le silence de Kant
14. - Sémiose naturelle et parole dans *Les fiancés* d'Alessandro Manzoni
15. - Le seuil et l'infini. Peirce et l'iconisme primaire

16. - Les définitions dans l'esthétique de Benedetto Croce
17. - Cinq sens de « sémantique », de Bréal à nos jours
18. - La pensée faible vs les limites de l'interprétation

Références bibliographiques

Index

Index

Essais traduits de l'italien par

HÉLÈNE SAUVAGE

© Editions Grasset & Fasquelle, 2010, pour la
traduction française.

*L'édition originale de cet ouvrage a été publiée par
Bompiani, à Milan, en 2003, sous le titre :*

DALL'ALBERO AL LABIRINTO

978-2-246-78468-5

DU MÊME AUTEUR

L'ŒUVRE OUVERTE, Ed. du Seuil, 1965.

LA STRUCTURE ABSENTE, Mercure de France, 1972.

LA GUERRE DU FAUX, traduction de Myriam Tanant avec la collaboration de Piero Caracciolo, Grasset, 1985.

LECTOR IN FABULA, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 1985.

PASTICHES ET POSTICHES, traduction de Bernard Guyader, Messidor, 1988 ; 10/18, 1996.

SÉMIOTIQUE ET PHILOSOPHIE DU LANGAGE, traduction de Myriem Bouzaher, PUF, 1988.

LE SIGNE : HISTOIRE ET ANALYSE D'UN CONCEPT, adaptation de J.-M. Klinkenberg, Labor, 1988.

LES LIMITES DE L'INTERPRÉTATION, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 1992.

DE SUPERMAN AU SURHOMME, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 1993.

LA RECHERCHE DE LA LANGUE PARFAITE DANS LA CULTURE EUROPÉENNE, traduction de Jean-Paul Manganaro ; préface de Jacques Le Goff, Ed. du Seuil, 1994.

SIX PROMENADES DANS LES BOIS DU ROMAN ET D'AILLEURS, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 1996.

ART ET BEAUTÉ DANS L'ESTHÉTIQUE MÉDIÉVALE, traduction de Maurice Javion, Grasset, 1997.

COMMENT VOYAGER AVEC UN SAUMON, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 1998.

KANT ET L'ORNITHORYNQUE, traduction de Julien Gayard, Grasset, 1999.

CINQ QUESTIONS DE MORALE, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 2000.

DE LA LITTÉRATURE, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 2003.

A REÇULONS COMME UNE ÉCREVISSE. *Guerres chaudes et populisme médiatique*, Grasset, 2006.

DIRE PRESQUE LA MÊME CHOSE. *Expériences de traduction*, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 2007.

HISTOIRE DE LA LAIDEUR, traduction de Myriem Bouzaher et François Rosso, Flammarion, 2007.

HISTOIRE DE LA BEAUTÉ, traduction de Myriem Bouzaher et François Rosso, Flammarion, 2007.

N'ESPÉREZ PAS VOUS DÉBARRASSER DES LIVRES, avec Jean-Claude Carrière et Jean-Philippe de Tonnac, Grasset, 2009.

Romans

LE NOM DE LA ROSE, traduction de Jean-Noël Schifano ; édition augmentée d'une *Apostille* traduite par Myriem Bouzaher, Grasset, 1985.

LE PENDULE DE FOUCAULT, traduction de Jean-Noël Schifano, Grasset, 1990.

L'ÎLE DU JOUR D'AVANT, traduction de Jean-Noël Schifano, Grasset, 1996.

BAUDOLINO, traduction de Jean-Noël Schifano, Grasset, 2002.

LA MYSTÉRIEUSE FLAMME DE LA REINE LOANA, *roman illustré*, traduction de Jean-Noël Schifano, Grasset, 2005.

Photo de couverture : © Getty images.

© 2003 R.C.S. Libri S.p.A., Bompiani, Milan.

LISTE DES SIGLES utilisés dans le texte et les notes

Divers

PG : *Patrologia Graeca*, J.-P. Migne éd., Paris, 1857-1966

PL : *Patrologia Latina*, J.-P. Migne éd., Paris, 1878-1890

trad. fr. ou fr. : traduction française

Dante

DV : *De vulgari eloquentia*

*Kant*³⁶⁰

CFJ : *Critique de la faculté de juger*

CRP/1 : *Critique de la raison pure*, 1^{re} éd.

CRP/2 : *Critique de la raison pure*, 2^e éd.

P : *Prolégomènes*

L : *Logique*

OP : *Opus Postumum*

*Peirce*³⁶¹

CP : *Collected Papers*

Thomas d'Aquin

Quodlt : Quaestiones Quodlibetales

S.th. : Summa theologiae

I, II, III Sent. : Sentencia libri De anima

Introduction

A l'occasion du II^e congrès de l'International Association for Semiotic Studies (Vienne, juillet 1979), je présentais quelques « Proposals for a History of Semiotics ». Je conseillais d'intensifier les études historiques sur les différentes théories du signe et de la sémiose au cours des siècles, d'abord parce que j'y voyais une contribution nécessaire à la philosophie dans son ensemble, ensuite parce que je pensais que pour faire de la sémiotique aujourd'hui, il fallait savoir comment on l'avait faite hier, bien qu'elle fût souvent masquée sous d'autres formes. Et je ne pouvais que partir de ce « Coup d'œil sur le développement de la sémiotique » par lequel Roman Jakobson avait ouvert cinq ans auparavant le premier congrès international de l'association (Jakobson 1974).

Je présentais trois programmes possibles de travail. Le premier, d'ambition modeste, se limitait à ces auteurs qui avaient explicitement parlé de la relation de signification, à partir du *Cratyle* et d'Aristote, puis à travers Augustin jusqu'à Peirce – sans toutefois négliger des auteurs de traités de rhétorique comme Tesauro ou les théoriciens des langues universelles et artificielles comme Wilkins ou Beck.

Le deuxième programme impliquait une relecture attentive de toute l'histoire de la philosophie pour trouver des sémiotiques implicites même là où, en apparence, elles ne s'étaient pas développées ; l'exemple principal que je donnais était celui de Kant.

Enfin, le troisième programme devrait engager toutes ces formes de littérature dans lesquelles, d'une façon ou d'une autre, s'élaboraient ou se définissaient des stratégies symboliques (comme dans les œuvres du Pseudo-Aréopagite) et herméneutiques de toutes sortes ; à titre d'exemples étaient cités les pratiques divinatoires, des textes comme le *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand, les bestiaires, diverses œuvres de poétique, jusqu'aux réflexions même marginales d'écrivains et d'artistes qui avaient réfléchi à leurs propres processus communicatifs.

Quiconque est familier de la bibliographie sémiotique des trente dernières années sait que mon appel, d'une part, était ancré dans des intérêts historiographiques déjà développés ou en voie de se

développer, et de l'autre, annonçait une exigence qui était pour ainsi dire dans l'air du temps : nombreuses ont été en effet, pendant ces trente années, les contributions à une reconstruction historique des théories du signe et de la sémiotique, si bien qu'on pourrait aujourd'hui (si quelqu'un avait l'envie et l'énergie pour le faire) projeter une histoire définitive de la pensée sémiotique, d'auteurs différents et en plusieurs volumes.

Pour ma part, au cours de ces trois décennies, j'ai continué à apporter mes propres contributions, reprenant parfois (à la lumière de mes intérêts sémiotiques successifs) quelques-uns de mes précédents travaux ; sans compter ce chapitre d'histoire sémiotique auquel j'ai consacré ma *Recherche de la langue parfaite* en 1993. Telle est donc l'origine et la nature des essais réunis dans ce volume.

Ceux-ci ont été conçus en diverses circonstances, tantôt pour des occasions strictement académiques, tantôt pour un plus large public. Sans chercher à homogénéiser les différents formats, j'ai laissé aux contributions spécialisées leur appareil de notes et de références, et aux développements essayistes leur nature de conversation.

Même des lecteurs qui ne nourrissent pas d'intérêt particulier pour la sémiotique (au sens disciplinaire du terme) pourront, j'en suis sûr, lire ces écrits pour ce qu'ils sont : une contribution à l'histoire des différentes philosophies du langage, ou des langages.

1.

De l'arbre au labyrinthe

1.1. Dictionnaire et encyclopédie

La sémiotique, la linguistique, la philosophie du langage, les sciences cognitives et les sciences informatiques utilisent depuis longtemps les notions de dictionnaire et d'encyclopédie pour distinguer deux modèles et deux conceptions de la représentation sémantique, qui renvoient à une représentation générale du savoir et/ou du monde.

Le modèle en forme de dictionnaire ne devrait comporter, pour la définition d'un terme (et de son concept correspondant), que les propriétés *nécessaires* et *suffisantes* pour distinguer ce concept d'un autre ; ou encore, il ne devrait contenir que ces propriétés définies par Kant comme *analytiques* (analytique étant ce jugement *a priori* dans lequel le concept qui fait office de prédicat fait partie de la définition du sujet). Les propriétés analytiques de *chien* seraient alors ANIMAL, MAMMIFÈRE et CANIDÉ (sur la base de quoi on distingue un chien d'un chat, et il est faux et impropre, d'un point de vue sémantique, d'affirmer d'une chose qu'elle est un chien mais pas un animal). Cette définition n'assigne pas au chien les propriétés d'aboyer ou d'être domestique : propriétés qui ne seraient pas nécessaires (parce qu'il peut y avoir des chiens incapables d'aboyer et hostiles à l'homme) ni ne feraient partie de la connaissance d'une langue, mais plutôt d'une *connaissance du monde*. Elles seraient donc matière à encyclopédie.

En ce sens, le dictionnaire et l'encyclopédie sémiotiques ne sont pas directement équivalents aux dictionnaires et encyclopédies « en chair et en os », c'est-à-dire aux produits éditoriaux de ce nom. En effet, habituellement les dictionnaires en chair et en os ne sont pas en forme de dictionnaire : par exemple, un dictionnaire commun peut définir le *chat* comme un mammifère félin, mais en général il

ajoute des spécifications à caractère encyclopédique concernant son pelage, la forme de ses yeux, ses habitudes ou autre chose encore.

Si l'on veut identifier une forme pure de dictionnaire – à laquelle se réfèrent encore des théoriciens contemporains de l'intelligence artificielle, en parlant (comme dans le paragraphe 1.7) d'« ontologies » – il faut revenir au modèle de l'arbre de Porphyre, c'est-à-dire au commentaire des *Catégories* d'Aristote que le néoplatonicien Porphyre, au III^e siècle apr. J.-C., a élaboré dans son *Isagoge*, un texte qui constituera tout au long du Moyen Age (et au-delà) une référence constante pour les théories de la définition.

1.2. Le dictionnaire

1.2.1. Première idée de dictionnaire : l'Arbor Porphyriana

Pour Aristote (*Seconds analytiques*, II, 3, 90b 30), ce qu'on définit est l'essence, ou la nature essentielle. Définir une substance, c'est établir, parmi ses attributs, ceux qui apparaissent comme essentiels et en particulier, ceux qui sont cause du fait que la substance est ce qu'elle est – en d'autres termes, sa *forme substantielle*.

Le problème consiste à rechercher les attributs justes pouvant être prédiqués comme éléments de la définition (II, 3, 96a 15). Aristote donne l'exemple du nombre trois : un attribut comme l'être s'applique bien sûr au nombre trois, mais aussi à toute autre chose qui n'est pas un nombre. En revanche, l'imparité s'applique au trois de sorte que, même si son champ d'application est plus vaste (elle s'applique aussi au cinq par exemple), elle ne s'étend toutefois pas au-delà du genre du nombre. Voilà les attributs qu'il nous faut chercher, « jusqu'à ce que, même si chacun d'entre eux a une extension plus ample que le sujet propre, tous aient ensemble la même extension du sujet : ce sera l'essence de la chose » (II, 3, 96a 35). Aristote veut dire que, s'il définit l'homme comme ANIMAL MORTEL et RATIONNEL, chacun de ces attributs, pris singulièrement, peut s'appliquer à d'autres entités (les chevaux par exemple sont animaux et mortels, et les dieux, au sens néoplatonicien du terme, sont animaux et rationnels), mais pris comme un tout, comme un « groupe » définitionnel, ANIMAL RATIONNEL MORTEL ne s'applique qu'à l'homme, et de manière absolument réciproque.

Une définition n'est pas une démonstration : montrer l'essence d'une chose n'équivaut pas à prouver quelque proposition au sujet

de cette chose ; une définition dit *ce qu'est* une chose, tandis qu'une démonstration *prouve* qu'une chose est (II, 3, 91a 1). Par conséquent, dans une définition, nous admettons ce que la démonstration doit en revanche prouver (II, 3, 91a 35). Définir n'est pas prouver qu'une chose existe (II, 3, 92a 20). Autrement dit, pour Aristote, une définition concerne le *sens* et n'a rien à voir avec des procédés de *référence* à un état du monde (II, 3, 93b 30).

Pour découvrir la juste méthode de construction de bonnes définitions, Aristote développe la théorie des *prédicables*, c'est-à-dire des façons dont les catégories peuvent être prédiquées d'un sujet. Dans les *Topiques* (101b 17-24), il ne distingue que quatre prédicables (définition, propre, genre et accident) tandis que Porphyre – nous le verrons par la suite – parlera de cinq prédicables (genre, espèce, différence, propre et accident)¹.

Dans les *Seconds analytiques* (II, 13), Aristote énonce, au cours d'une longue discussion, une série de règles pour développer une division juste, qui procède des genres les plus universaux aux *infimae species*, en faisant apparaître, à chaque étape de la division, la différence juste.

C'est la méthode adoptée par Porphyre dans l'*Isagoge*. Le fait que Porphyre développe une théorie de la division alors qu'il commente les *Catégories* (où le problème de la différence est à peine mentionné) est matière à de sérieux débats (voir par exemple Moody 1935), mais ne présente pas d'intérêt particulier pour notre analyse.

De même, on peut éviter la *vexata quaestio* sur la nature des universaux, question que Boèce livre au Moyen Âge précisément à partir de l'*Isagoge*. Porphyre manifeste l'intention (sincère ou non) de laisser de côté la question de savoir si les genres et les espèces existent en soi, ou s'ils sont des conceptions de l'esprit. Quoi qu'il en soit, il est le premier à traduire Aristote en termes d'arbre et de ce fait, on peut difficilement ne pas le suspecter d'être tributaire d'une conception néoplatonicienne de la Grande Chaîne de l'Etre². Nous pouvons toutefois très bien faire abstraction de la métaphysique qui sous-tend l'*Arbor Porphyriana*, car ce qui nous intéresse ici, c'est que cet arbre, indépendamment de ses références métaphysiques, soit conçu comme représentation de relations logiques.

Porphyre trace un arbre des substances *unique*, tandis qu'Aristote utilise la méthode de la division avec beaucoup de précaution, voire de scepticisme. Il semble y accorder une grande importance dans les

Seconds analytiques, mais se montre bien plus prudent dans les *Parties des animaux* (642b et suiv.), où il paraît disposé à tracer des arbres différents en fonction du problème abordé, même lorsqu'il s'agit de définir la même espèce (je renvoie au discours sur les animaux à cornes, dont il est question dans Eco 1983a).

Mais Porphyre n'a tracé qu'un seul arbre des substances, et c'est à partir de ce modèle – et non de la discussion, plus problématique celle-là, du vrai Aristote – que l'idée d'une structure dictionnariale de la définition a vu le jour, à travers Boèce et jusqu'à nos jours, même si le défenseur d'une sémantique en forme de dictionnaire ne sait plus aujourd'hui à qui il la doit.

Porphyre, disions-nous, énumère *cinq* prédicables : genre, espèce, différence, propre et accident. Les cinq prédicables établissent le mode de la définition pour chacune des dix catégories. Il est donc possible de penser dix arbres de Porphyre, dont un pour les substances, qui permette par exemple de définir l'homme comme ANIMAL RATIONNEL MORTEL, et un pour chacune des neuf autres catégories, par exemple un arbre des qualités dans lequel le pourpre serait défini comme une espèce du genre rouge³. Il y a donc dix arbres possibles, mais il n'y a pas d'arbre des arbres car l'Être n'est pas un *summum genus*.

L'arbre porphyrien des substances aspire indéniablement à être un ensemble hiérarchisé et fini de genres et de substances. La définition fournie par Porphyre pour le genre est absolument formelle : un genre est ce à quoi est subordonnée une espèce. A l'inverse, une espèce est ce qui est subordonné à un genre. Genre et espèce sont mutuellement définissables, donc complémentaires. Chaque genre situé à un nœud supérieur de l'arbre comprend les espèces qui en dépendent, chaque espèce subordonnée à un genre est un genre pour l'espèce qui lui est subordonnée, et ainsi de suite jusqu'à l'extrémité inférieure de l'arbre, où se trouvent les *espèces les plus spéciales* ou substances secondes, par exemple *homme*. Au plus haut nœud supérieur, on trouve le *genus generalissimum* (représenté par le nom de la catégorie), qui ne peut être l'espèce d'aucun autre genre. Un genre peut être *prédié* de ses propres espèces, tandis que les espèces *appartiennent* à un genre.

Le rapport de l'espèce au genre supérieur est un rapport d'hyponymes à hyperonymes. Ce phénomène serait le garant de la structure finie de l'arbre puisque, à partir d'un nombre donné d'*espèces les plus spéciales*, étant entendu qu'il n'y a qu'un seul genre pour deux espèces (ou plus), en remontant ainsi le long de l'arbre, à la fin celui-ci va forcément se resserrant jusqu'au nœud père. En ce

sens, l'arbre acquitterait toutes les fonctions requises pour un bon dictionnaire.

Mais un arbre de Porphyre ne peut être uniquement composé de genres et d'espèces. S'il en était ainsi, il prendrait la forme de la figure 1.

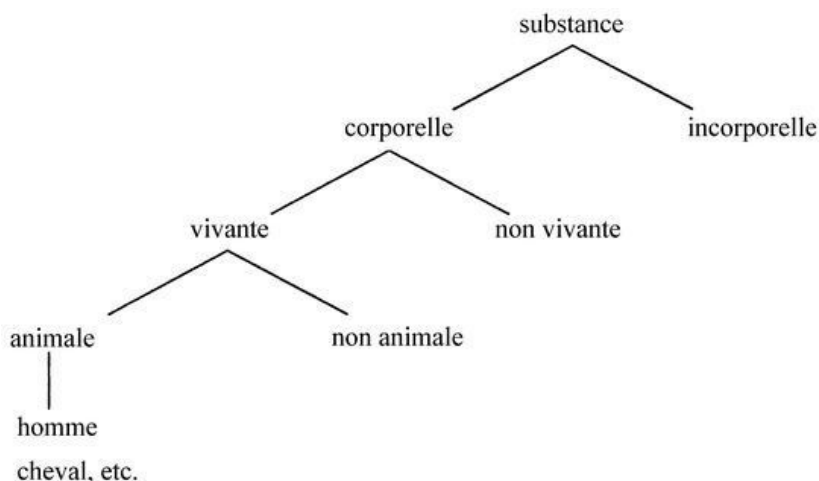


Figure 1

Dans un arbre de ce type, on ne pourrait distinguer l'homme du cheval (ou l'homme du chat). Or un homme est différent d'un cheval car, bien qu'ils soient tous deux des animaux, l'un est rationnel, l'autre non. La rationalité est la *différence* de l'homme. Cette différence constitue l'élément crucial car les accidents n'interviennent pas dans la production de la définition⁴.

Les différences sont séparables du sujet (par exemple, être chaud, se déplacer, être malade) et en ce sens, elles ne sont rien d'autre que des *accidents* (qui peuvent arriver ou non à un sujet). Mais elles peuvent aussi en être inséparables : parmi celles-ci, certaines sont inséparables, mais toujours accidentelles (par exemple, avoir le nez camus), d'autres appartiennent au sujet en soi, c'est-à-dire essentiellement, comme être *rationnel* ou *mortel*. Il s'agit là de différences *spécifiques*, qui viennent s'ajouter au genre pour former la définition de l'espèce.

Les différences sont divisives et constitutives. Par exemple, le genre ÊTRE VIVANT est potentiellement divisible en *sensible/insensible*, mais la différence *sensible* peut être composée du genre VIVANT pour constituer l'espèce ANIMAL. ANIMAL devient à son tour un genre divisible en *rationnel/irrationnel*, mais la différence

rationnel est constitutive, avec le genre qu'elle divise, de l'espèce ANIMAL RATIONNEL. Par conséquent, les différences divisent un genre (et le genre les contient comme opposés potentiels) et sont sélectionnées pour constituer une sous-espèce en acte, elle-même destinée à devenir un genre divisible en de nouvelles différences.

L'*Isagoge* ne suggère que verbalement l'idée de l'arbre, mais la figure 2 montre comment la tradition médiévale a visualisé ce projet.

Dans l'arbre de la figure 2, les lignes en pointillé marquent les différences divisives, tandis que les lignes continues marquent les différences constitutives. Rappelons que le dieu apparaît à la fois comme animal et comme corps car dans la théologie platonicienne, à laquelle Porphyre se réfère, les dieux, forces naturelles intermédiaires, ne doivent pas être identifiés à l'Un⁵.

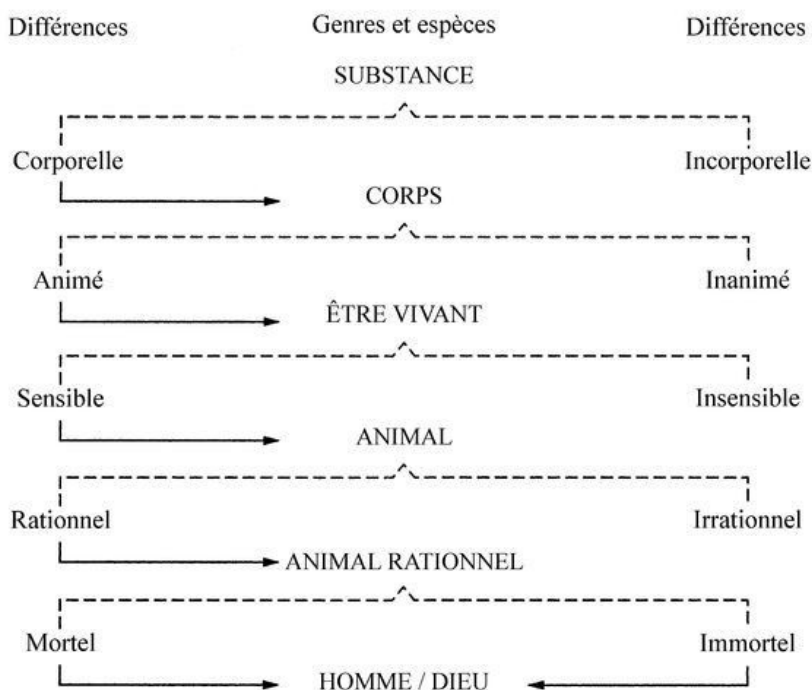


Figure 2

Du point de vue actuel d'une distinction entre dictionnaire et encyclopédie, on pourrait dire que l'arbre de Porphyre avec les différences insère, dans une structure dictionnaire, des propriétés encyclopédiques. En effet, être *Sensitif*, *Animé*, *Rationnel* ou *Mortel* sont des accidents observables en termes de connaissance du monde, et c'est en fonction du comportement d'un être que l'on

comprend s'il est animé ou rationnel, c'est-à-dire s'il exprime, à travers le langage, des capacités de raisonnement. Quoi qu'il en soit, les finalités de l'arbre sont celles d'un dictionnaire, dans lequel les différences sont des conditions nécessaires et suffisantes pour distinguer un être d'un autre et rendre le *definiens* coextensif au *definiendum*, de sorte que : si ANIMAL RATIONNEL MORTEL, alors nécessairement *homme*, et inversement.

Mais encore une fois, dans sa forme canonique, cet arbre se révèle insuffisant car s'il distingue, suivant une logique satisfaisante, Dieu de l'homme, il ne peut en faire autant pour distinguer, mettons, l'homme du cheval. Pour définir le cheval, il faudrait enrichir l'arbre de disjonctions successives : par exemple, il faudrait diviser les ANIMAUX en *mortels* et *immortels*, puis diviser encore les ANIMAUX MORTELS en *rationnels* (les hommes) et *irrationnels* (par exemple, les chevaux) – malheureusement, cette subdivision ne permettrait toujours pas, comme on peut le voir sur la figure 3, de distinguer les chevaux des ânes, des chats ou des chiens.

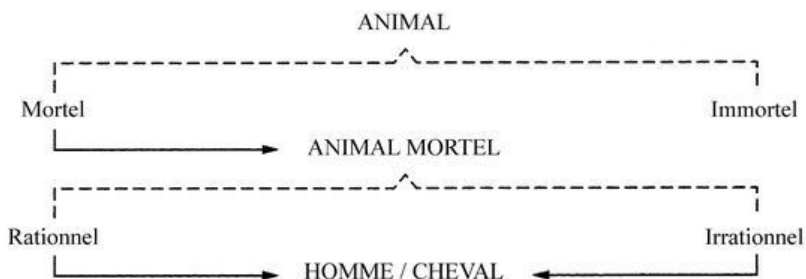


Figure 3

Pourtant, même à ce prix, on ne parviendrait toujours pas à réintroduire Dieu dans l'arbre. La seule solution serait de placer (au moins) deux fois la même différence sous deux genres différents (figure 4).

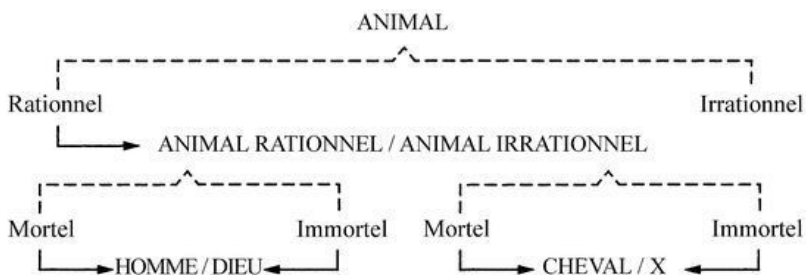


Figure 4

Porphyre n'aurait certainement pas dédaigné cette solution, puisqu'il dit lui-même (XVI.2) que « la différence se

rencontres souvent dans plusieurs espèces, par exemple *quadrupède* dans un très grand nombre d'animaux différenciés spécifiquement⁶ ».

Aristote disait lui aussi que lorsque deux genres (ou plus) sont subordonnés à un genre supérieur (comme pour l'homme et le cheval, en tant qu'ils sont tous deux des animaux), rien n'empêche qu'ils aient les mêmes différences (*Catégories*, 1b 15 et suiv. ; *Topiques*, VI, 164b 10). Dans les *Seconds analytiques* (II, 90b et suiv.), Aristote montre comment parvenir à une définition non ambiguë du nombre trois. Etant entendu que pour les Grecs, le un n'était pas un nombre (mais la source et la mesure de tous les autres nombres), on peut définir le trois comme cet impair qui est premier dans les deux sens (c'est-à-dire qu'il n'est ni la somme ni le produit d'autres nombres). Cette définition serait tout à fait réciprovable avec l'expression *trois*. La figure 5 permet de reconstruire le processus de division grâce auquel Aristote parvient à cette définition.

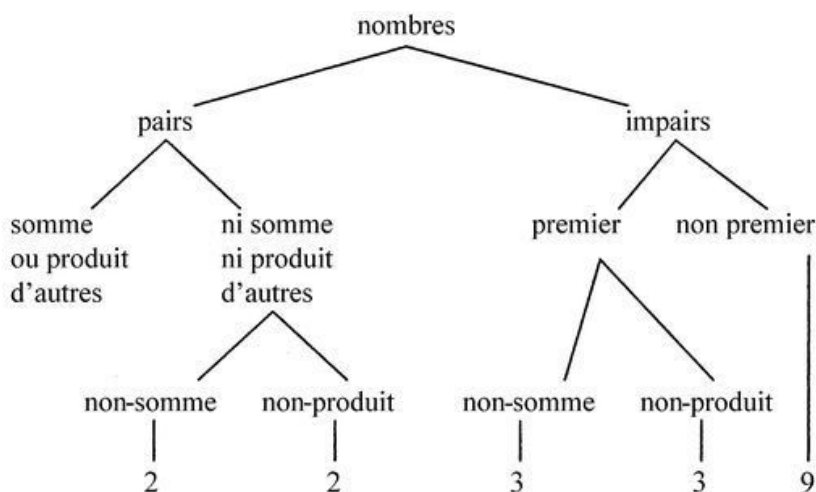


Figure 5

Ce type de division montre que des propriétés comme *non-somme* et *non-produit* (qui sont des différences) ne sont pas propres à une seule disjonction, mais sont occurrents sous plusieurs nœuds. Le même couple de différences divisives peut donc être occurrent sous différents genres. Dès lors, si une différence s'est révélée utile pour définir sans ambiguïté une espèce, il n'est pas important de prendre en considération tous les autres sujets dont elle est également prédicable (en d'autres termes, dès lors qu'une – ou plusieurs – différence a servi à définir le nombre trois, elle est insignifiante dans la définition de tous les autres nombres qui pourraient être occurrents)⁷. C'est pourquoi, ayant dit qu'étant donné plusieurs

genres subordonnés, rien ne les empêche d'avoir les mêmes différences, il est difficile en revanche de dire combien de fois le même couple de différences peut être occurrent.

Qu'une même différence puisse revenir deux fois sous deux genres différents (pourvu qu'ils ne soient pas subordonnés), Aristote l'admettait aussi dans les *Topiques* (I, 6, 144b) : « c'est ainsi que l'animal pédestre et l'animal ailé sont des genres dont l'un ne contient pas l'autre, et le bipède est la différence de tous les deux⁸ ».

Mais si la même différence peut revenir plusieurs fois, la finitude et la pureté logique de l'arbre sont alors compromises, puisque ce dernier peut éclater en une poussière de différences, qui se reproduisent à l'identique sous des genres différents. Si l'on va même jusqu'à considérer que les espèces sont une conjonction de genre et de différence, et que le genre supérieur est à son tour conjonction d'un autre genre et d'une différence (genres et espèces sont donc des abstractions, des fictions intellectuelles qui servent à résumer diverses organisations de différences, ou d'accidents), *la solution la plus logique serait que l'arbre soit constitué uniquement de différences*, de propriétés pouvant s'articuler en différents arbres en fonction des choses à définir, abolissant du même coup la distinction entre substances et accidents.

De nombreux commentateurs médiévaux de l'*Isagoge* favorisent cette conclusion. Dans le *De divisione* (VI, 7), Boèce suggérait l'idée que des substances comme la perle, l'ébène, le lait et des accidents comme blanc et liquide pussent donner naissance à des arbres alternatifs. Dans l'un d'eux, par exemple, étant donné un genre Choses Liquides, dont *Blanc/Noir* seraient les différences, nous aurions les deux espèces du Lait et de l'Encre ; dans l'autre, le genre Choses Blanches, à travers la différence *Liquide/Dur*, générerait les deux espèces du Lait et de la Perle (figure 6).

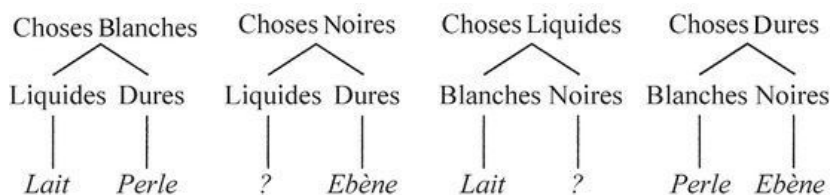


Figure 6

Dans ce passage, à vrai dire, Boèce ne parle que des accidents, mais dans *De divisione* XII, 37, il applique le même principe à toute division de genre (« generis unius fit multiplex divisio »).

Abélard dit la même chose dans l'*Editio super Porphyrium* (150, 12) ; il rappelle en effet que « Pluraliter ideo dicit genera, quia animal dividitur per rationale animal et irrationale ; et rationale per mortale et immortale dividitur ; et mortale per rationale et irrationale dividitur » (figure 7)⁹.



Figure 7

Dans un arbre uniquement composé de différences, celles-ci peuvent être sans cesse réorganisées suivant la description qui est faite d'un sujet donné ; l'arbre devient donc une structure sensible aux contextes plutôt qu'un dictionnaire absolu.

En outre, quand Aristote (occupé à définir non seulement les substances, mais aussi les accidents, in *Seconds analytiques* I, 3, 83a 15) affirme que les définitions doivent s'en tenir à un nombre fini de déterminations, tant en série ascendante que descendante, il ne semble pas du tout suggérer *que leur nombre et leur fonction soient déjà établis par une structure catégoriale précédente*. Il fait preuve en effet, au cours de ses diverses recherches sur les phénomènes naturels, de l'éclipse à la définition des ruminants, d'une grande flexibilité dans la construction de subdivisions et propose des arbres dans lesquels genres, espèces et différences échangent leur rôle en fonction du problème à résoudre.

Dans les *Seconds analytiques* (II, 3, 90a 15), l'éclipse est définie comme privation de la lumière solaire, causée par l'interposition de la Terre. Or il faut, pour pouvoir la définir ainsi, présupposer une division du genre à l'espèce – c'est ce que montre la figure 8.

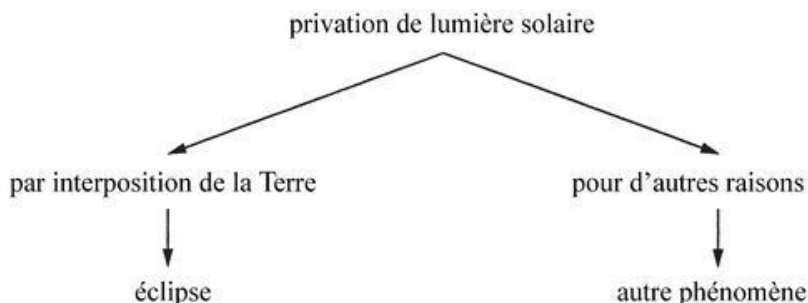


Figure 8

Mais de quoi la privation de lumière solaire est-elle l'espèce ? Sommes-nous en train de penser à un arbre qui considère les différents types de privation (parmi lesquels, mettons, la privation de vie ou de nourriture) ou à un arbre qui prend en compte différents phénomènes astronomiques, en opposant la diffusion de la lumière solaire à sa privation ?

Prenons le cas du tonnerre, discuté en II, 3, 93b 5. Il est défini comme extinction du feu dans les nuages. D'où un arbre tel que sur la figure 9 :

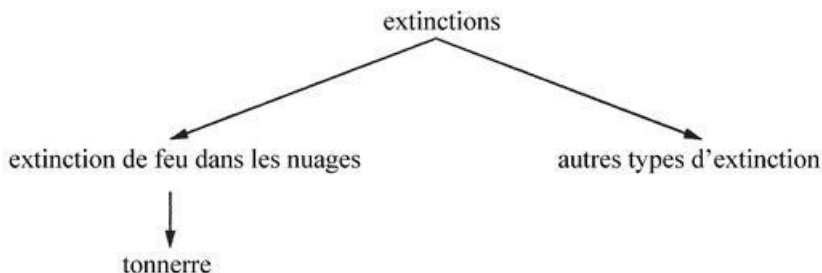


Figure 9

Et si la définition était « bruit produit par l'extinction du feu dans les nuages » ? Alors l'arbre sous-jacent prendrait la forme de la figure 10 :

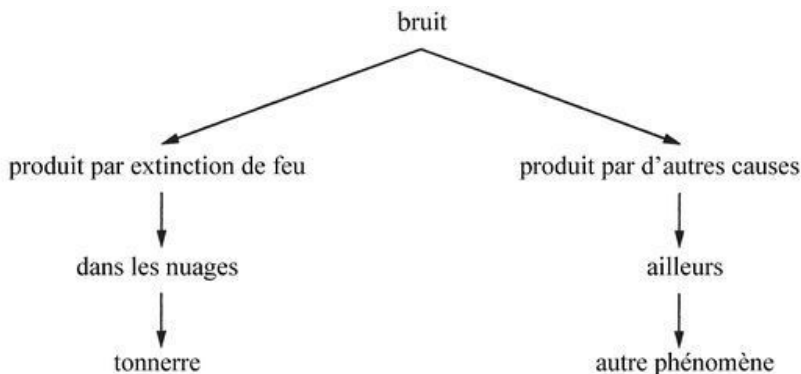


Figure 10

On constate que dans le premier cas, le tonnerre est une espèce du genre extinction, alors que dans le deuxième cas, il est une espèce du genre bruit.

Cette flexibilité tient au fait que le Philosophe, quand il affronte des phénomènes concrets, entend les *définir*, tandis qu'un arbre à hiérarchie fixe, avec un nombre fini de déterminations, ne sert qu'à

classer. Un simple artifice classificatoire consiste justement à emboîter des genres, des espèces et des différences sans expliquer la nature du *definiendum*. C'est le modèle de la taxinomie des sciences naturelles contemporaines, qui établissent qu'un chien appartient au genre CANIS, de la famille des CANIDÉS, du sous-ordre des FISSIPÈDES, de l'ordre des CARNIVORES, de la sous-classe des PLACENTAIRES, de la classe des MAMMIFÈRES. Cependant, cette classification ne dit pas (ni ne prétend dire) quelles sont les propriétés du chien, ni comment reconnaître un chien ou se référer à des chiens. En effet, chaque nœud de la classification est, pour ainsi dire, un *pointeur* renvoyant à un autre chapitre de la zoologie où sont spécifiées les propriétés des Mammifères, des Placentaires, des Carnivores, des Fissipèdes et ainsi de suite.

Une classification en forme de dictionnaire ne sert donc pas à *définir* un terme, mais permet seulement de l'utiliser de manière correcte et logique. Mettons, par exemple, que l'espèce (imaginaire) des Prissides soit classée comme appartenant au genre des Prosides, et que les Prosides soient une espèce du genre Procéides, alors il n'est pas nécessaire de connaître les propriétés d'un procéide ou d'un proside pour tirer des inférences (absolument vraies) du type : *si ceci est un prisside, alors c'est certainement un proside*, et : *il n'est pas possible que cela soit un prisside et ne soit pas un procéide*.

Ce n'est toutefois pas sur ces bases que nous pouvons comprendre des expressions où apparaissent les termes *prisside* ou *procéide*. C'est une chose de savoir qu'il est logiquement incorrect de dire qu'un prisside n'est pas un procéide, c'en est une autre de savoir ce qu'est un procéide ; or si cela a un sens de dire que ces termes ont un sens, en tout cas la classification ne nous le livre pas.

Gil (1981, p. 1027) suggère que les genres et les espèces peuvent être utilisés comme paramètres extensionnels (classes), tandis que les différences fixent à elles seules le régime intensionnel. Autrement dit, le sens d'un terme dépend des différences et non des genres et des espèces. Or s'il est si difficile de faire rentrer les différences dans un arbre porphyrien, c'est parce que les différences sont des *accidents*, et que les accidents sont infinis, ou du moins indéfinis en nombre.

Les différences sont des qualités (ce n'est d'ailleurs pas un hasard si on les exprime par des adjectifs, alors qu'on exprime les genres et les espèces, qui représentent des substances, par des noms communs). Les différences proviennent d'un arbre qui n'est pas l'arbre des substances, et l'on ne connaît pas leur nombre *a priori* (*Métaphysique* VIII, 1042a-1042b). A vrai dire, Aristote parle alors

des différences non essentielles ; mais qui, à ce stade, est en mesure de dire quelles différences sont ou ne sont pas essentielles ? Aristote utilise un nombre d'exemples limité (comme *rationnel* ou *mortel*), mais quand il en vient à parler d'espèces différentes de l'homme, comme les bêtes ou les objets artificiels, il devient beaucoup plus vague, et les différences se multiplient.

En théorie, nous sommes autorisé à avancer l'hypothèse qu'il n'aurait pas su construire un arbre de Porphyre fini, et même en pratique (ou alors sur la base de l'évidence philologique), car nous le voyons, dans les *Parties des animaux*, renoncer *de fait* à construire un arbre unique et réajuster des arbres complémentaires au gré de la propriété dont il veut expliquer la cause et la nature essentielle (cf. Balme 1961 et Eco 1983).

La notion de différence spécifique est, rhétoriquement parlant, un oxymore. *Différence spécifique* signifie *accident essentiel*. Mais cet oxymore cache (ou dévoile) une contradiction ontologique bien plus grave.

C'est Thomas qui a compris le problème sans détours, mais comme à son habitude, il n'en a donné acte que très prudemment. Dans le *De ente et essentia*, il dit que la différence spécifique correspond à la forme substantielle (autre oxymore ontologique, pour ainsi dire, étant donné que la chose la plus substantielle que nous puissions concevoir est identifiée à un accident). La pensée de Thomas est sans équivoque : ce qui définit la forme substantielle est la différence comme accident.

Pour justifier une conclusion aussi scandaleuse, Thomas invente – par un de ses coups de génie habituels – une solution très brillante. Il existe des différences essentielles ; reste à savoir quelles elles sont. Les différences que nous connaissons comme spécifiques ne sont pas les différences essentielles elles-mêmes, mais elles en sont des signes, des symptômes, des indices, manifestations superficielles de l'existence d'autre chose qui nous est inconnaissable. Nous inférons la présence de différences essentielles à travers un procédé sémiotique, à partir des accidents connaissables¹⁰.

Que l'effet soit signe de la cause est une idée familière à Thomas d'Aquin (une grande partie de sa théorie de l'analogie dépend de cette assertion, en dernière analyse d'origine stoïcienne : les effets sont des signes *indicatifs*). Cette idée est répétée par exemple dans la *Summa theologiae* (I. 29 1 ad 3, ou en I. 77 1 ad 7) : une différence comme *rationnel* n'est pas la vraie différence spécifique qui constitue la forme substantielle. La *ratio* comme *potentia animae* apparaît à l'extérieur *verbo et facto*, à travers des actions extérieures, des

comportements psychologiques et physiques (et les actions sont des accidents, pas des substances !). Nous disons que les hommes sont rationnels parce qu'ils manifestent leur puissance rationnelle à travers des actes cognitifs, soit à travers un discours interne (activité de pensée) soit à travers un discours externe, c'est-à-dire à travers le langage (*S.th.* I. 78, 8 co). Dans un texte décisif de la *Contra gentiles* (111, 46), Thomas dit que l'être humain ne sait pas ce qu'il est (*quid est*) mais sait qu'il est ainsi (*quod est*) en tant qu'il se perçoit comme acteur d'une activité rationnelle. Nous savons ce que sont nos capacités spirituelles uniquement « ex ipsorum actuum qualitate ». Ainsi, *rationnel* est un accident et il en va de même pour toutes les différences dans lesquelles se dissout l'arbre porphyrien.

De cette découverte, Thomas ne tire pas toutes les conclusions qu'il aurait dû concernant une possible nature de l'arbre des substances : il ne peut pas se permettre (*psychologiquement* peut-être) de mettre en crise l'arbre comme instrument logique pour obtenir des définitions (ce qu'il aurait pourtant pu faire sans risques), car tout le Moyen Âge est dominé par la conviction (même inconsciente) que l'arbre mime la structure du réel – une suspicion néoplatonicienne qui affecte jusqu'aux aristotéliens les plus rigoureux.

Il n'en reste pas moins évident que l'arbre des genres et des espèces, si nous suivons sa logique interne, et quelle que soit la façon dont il est construit, éclate en une multitude infinie d'accidents, en un réseau impossible à hiérarchiser de *qualia*. Le dictionnaire, obéissant à une force interne, finit nécessairement par se dissoudre en une galaxie potentiellement désordonnée et illimitée d'éléments de connaissance du monde. Il se fait alors encyclopédie et ce, parce qu'il était une encyclopédie qui s'ignorait, ou plutôt un artifice inventé pour masquer l'inévitabilité de l'encyclopédie.

1.2.2. *L'utopie du dictionnaire dans la sémantique moderne*

On observe, en linguistique, un retour au modèle du dictionnaire dans la seconde moitié du XX^e siècle, quand apparaissent les premières tentatives de postulat ou de reconnaissance – pour définir les *contenus* exprimés par les termes d'une langue naturelle – d'un système fini de *figures* qui possède les mêmes caractéristiques qu'un système phonologique (basé sur un nombre limité de phonèmes et sur leurs oppositions systématiques). On a ainsi postulé une *sémantique en traits* (atomes sémantiques ou *primitifs*) qui entend établir les *conditions nécessaires et suffisantes* à la définition du sens, à l'exclusion de la connaissance du monde. Par conséquent, quelque

chose, pour être *chat*, doit nécessairement avoir un trait ANIMAL, sans être nécessairement capable de miauler. Ces traits nécessaires et suffisants seraient des « marques » dictionnariales. Hjelmslev (1943) avait déjà anticipé cette idée quand il proposait d'analyser les concepts correspondant aux douze termes *mouton*, *brebis*, *porc*, *truie*, *taureau*, *vache*, *étalon*, *jument*, *faux-bourdon*, *abeille*, *homme* et *femme* à travers la combinaison de l'opposition mâle/femelle et des supposés primitifs OVIN, PORCIN, BOVIN, ÉQUIDÉ, APIDÉ, HUMAIN.

La proposition de Hjelmslev n'a pas été unique en la matière ; pourtant les autres propositions modernes de représentation dictionnariale (élaborées dans le domaine soit de la linguistique, soit de la philosophie analytique), l'ignorant presque toujours, n'ont fait que la reformuler¹¹.

A bien considérer le modèle hjelmslévien (et après lui, celui de Katz 1972), une représentation en forme de dictionnaire permettrait de résoudre les problèmes suivants : *synonymie* et *paraphrase* (une brebis est un ovin femelle) ; *similarité* et *différence* (il y a des traits communs à brebis et jument, ou à jument et étalon, et d'autres traits sur la base desquels ils se distinguent) ; *antonymie*, *complémentarité* et *contrariété* (*étalon* est l'antonyme de *jument*) ; *hyponymie* et *hyperonymie* (*équidé* est l'hyperonyme dont *étalon* est l'hyponyme) ; *bon sens* et *anomalie sémantique* (*les étalons sont des mâles* a du sens, tandis que *un étalon femelle* est sémantiquement anomal) ; *redondance* (*étalon mâle*) ; *ambiguïté* (le fait qu'un taureau soit un bovin exclut les sens du terme homonyme renvoyant à une figure de la topologie) ; *vérité analytique* (*les étalons sont des mâles* est vrai, d'un point de vue analytique, parce que la définition du sujet contient le prédicat) ; *caractère contradictoire* (il n'y a pas de juments mâles) ou *synthétique* (le fait que les brebis produisent de la laine ne dépend pas du dictionnaire, mais bien de la connaissance du monde) ; *inconsistance* (*ceci est une brebis* et *ceci est un mouton*, rapportés au même individu, ne peuvent être également vrais) ; *inclusion* et *implication sémantique* (si mouton, alors ovin).

Malheureusement, ce modèle ne permet pas de représenter ce que nous devons connaître des brebis et des chevaux pour comprendre un certain nombre de discours à leur sujet. Par exemple, il ne permet pas de refuser des expressions comme : *l'étalon bêlait désespérément comme un faux-bourdon* (que seul l'usage métaphorique, par ailleurs d'une hardiesse extrême, peut justifier) ou encore : *j'ai mangé un steak d'abeille*, étant donné que le dispositif définitionnel ne m'explique pas quel son émettent naturellement les chevaux ni quels êtres, parmi ceux de la classification, doivent être considérés comme comestibles.

Mais ce n'est pas tout : même si un tel système, fondé sur des présumés *primitifs*, était utilisable, même si OVIN ou ÉQUIDÉ étaient des primitifs, ceux-ci n'en seraient pas moins réduits à ne définir qu'une portion très restreinte de termes ayant trait à une partie du règne animal. Combien faudrait-il de traits primitifs pour définir tous les termes d'un lexique, quel qu'il soit ? Et comment définir un trait « primitif » ?

On a dit que les primitifs sont des idées innées de matrice platonicienne. Pourtant, Platon lui-même n'a pas réussi à établir de façon satisfaisante la nature et le nombre des idées universelles innées (soit il y a une idée pour chaque genre naturel, comme la *chevalinité*, auquel cas la liste est ouverte, soit il n'y a que quelques idées beaucoup plus abstraites, comme l'Un, le Multiple, le Bien, les concepts mathématiques, mais qui ne suffisent pas à distinguer le sens des termes lexicaux).

On a dit que les primitifs sont les éléments d'un ensemble tel qu'en vertu de la relation systématique entre ses termes, il ne peut être que fini : mais il s'agirait alors d'un arbre de Porphyre simplifié, ou d'un arbre de genres et d'espèces seulement bon à classer.

La distinction, sévèrement critiquée par Quine (1953), entre propriétés *analytiques* et propriétés *synthétiques* ne facilite pas la définition de la primitivité, en partie parce que la notion d'analyticité est absolument circulaire (en effet, si une propriété contenue dans la définition d'un terme est analytique, on ne peut pas en faire un critère pour établir l'appropriation d'une définition de dictionnaire).

Il est également exclu d'exploiter la différence entre propriétés *nécessaires* et *contingentes*, car s'il était nécessaire qu'un chat soit un mammifère, et contingent qu'il miaule, alors « nécessaire » ne voudrait dire rien d'autre qu'« analytique ».

On a proposé la *finitude* comme qualité pour définir un ensemble de primitifs (c'est-à-dire que les primitifs devraient être en nombre limité, puisqu'il serait antiéconomique d'avoir autant de primitifs que de lemmes à définir), mais c'est précisément le regeste de ce nombre fini d'atomes sémantiques qui s'est, jusqu'à présent, révélé problématique.

On a suggéré que les primitifs soient des *concepts simples*, mais il est difficile de définir un concept simple (par exemple, le concept de *rat* semble plus simple et immédiat que celui de *mammifère*, et il est plus simple de définir des substantifs comme *emphytéose* que des

verbes comme *faire*).

On a suggéré de les faire dépendre de notre expérience du monde, ou qu'il y ait des « mots-objets » (pour reprendre les mots de Russell 1905) dont nous apprenons directement le sens par ostension, et des « mots de dictionnaire », dont la définition utilise d'autres mots du dictionnaire. Cependant, Russell a été le premier à reconnaître que pour la majorité des parlants, *pentagramme* est un mot de dictionnaire, alors qu'il serait un mot-objet pour un enfant qui aurait grandi dans une chambre avec une tapisserie couverte de pentagrammes.

On a proposé la qualité d'*adéquation* (les primitifs devraient servir à définir tous les mots), mais si des traits primitifs comme HUMAIN MÂLE ADULTE NON MARIÉ suffisent à définir le concept de *célibataire*, pourquoi serait-il inadéquat d'appeler *célibataire* un frère franciscain ? La nécessité d'ajouter d'autres contraintes (par exemple, un célibataire est un humain adulte non marié *qui n'a pas fait vœu de chasteté*) nous obligerait à introduire dans la définition des éléments encyclopédiques.

On a proposé les qualités d'*indépendance* (la définition d'un primitif ne doit pas dépendre d'autres primitifs) et de *non-interprétabilité ultérieure*, cependant même HUMAIN semble être non ultérieurement définissable, si l'on prend en considération tout le débat sur l'avortement et le clonage qui a lieu de nos jours autour de la définition d'être humain. En réalité, chaque terme d'un lexique donné est potentiellement interprétable à travers d'autres termes du même lexique, ou d'autres artifices sémantiques, suivant le critère d'interprétance et de *sémiose illimitée* établi par Peirce.

On a enfin suggéré, si les primitifs sont enracinés dans notre façon de penser, le critère d'*universalité*. Il est tout à fait possible que certaines expériences liées à notre corps soient universelles, comme *sur/sous*, *manger/dormir*, *naître/mourir*, mais d'une part, il est impensable de pouvoir définir tous les objets et événements de l'univers grâce à ces idées ; d'autre part, universel ne signifie pas primitif, étant donné qu'un concept de compréhension universelle, comme *mourir*, demande à être ultérieurement défini – comme en témoigne le débat sur l'acharnement thérapeutique ou sur la greffe d'organes.

Face à ces critiques, au milieu du siècle dernier, on a progressivement vu s'imposer, surtout dans le domaine des sémantiques *cognitivistes*, la conviction que la compétence linguistique est toujours *encyclopédique* et qu'on ne peut instaurer, dans la représentation sémantique (si ce n'est de façon provisoire, et

en vue d'analyses déterminées), de distinctions entre connaissances linguistiques et connaissance du monde.

Mais laissons ici les aventures du dictionnaire, et suivons maintenant le parcours historique de celles de l'encyclopédie.

1.3. Les encyclopédies¹²

Les encyclopédies ont vu leur fonction changer au cours des siècles. Le terme « encyclopédie » vient de *enkyklios paideia* qui, dans la tradition grecque, signifiait « une éducation complète¹³ ». Il ne fait cependant son apparition en tant que tel qu'au XVI^e siècle, d'abord sous une autre forme, chez Fleming Joachim Stergk, *Lucubrationes vel potius absolutissima kuklopaideia* (1529), puis dans *The Boke named The Governour* (1531) de sir Thomas Elyot qui au chapitre XIII, sur les raisons de la décadence de l'éducation chez les gentilshommes anglais, cite l'encyclopédie comme totalité du savoir, c'est-à-dire « the world of science », ou encore « the circle of doctrine ». C'est cette même totalité du savoir comme éducation complète que Gargantua recommande à son fils dans le livre II, chapitre 8, du *Gargantua et Pantagruel* de Rabelais (1532) :

Par quoy, mon filz, je te admoneste que employe ta jeunesse à bien profiter en estudes et en vertus. Tu es à Paris, tu as ton précepteur Epistémon, dont l'un par vives et vocales instructions, l'autre par louables exemples, te peut endoctriner.

J'entens et veulx que tu aprenes les langues parfaitement : premièrement la Grecque comme le veult Quintilian ; secondement, la latine, et puis l'hébraïque pour les saintes lettres, et la chaldaïque et arabique pareillement ; et que tu formes ton style, quant à la grecque, à l'imitation de Platon, quant à la latine, de Cicéron. Qu'il n'y ait hystoire que tu ne tiene en mémoire présente, à quoy te aidera la cosmographie de ceulx qui en ont escript.

Des ars libéraux, géométrie, arismétique et musique, je t'en donnay quelque goust quand tu estoit encores petit, en l'eage de cinq à six ans ; poursuis la reste, et de Astronomie saiche-en tous les canons ; laisse-moy l'astrologie divinatrice et l'art de Lullius, comme abuz et vanitéz.

Du droit civil, je veulx que tu saiche par cueur les beaulx textes et me les confère avecques philosophie.

Et quant à la congnoissance des faictz de nature, je veulx que tu te y adonne curieusement : qu'il n'y ait mer, rivière ny fontaine, dont tu ne congnoisse les poissons, tous les oyseaulx de l'air, tous les arbres, arbustes et fructices des foretz, toutes les herbes de la terre, tous les métaulx cachéz au ventre des abysmes, les pierreries de tout Orient et Midy, rien ne te soit incongneu.

Puis songneusement revisite les livres des médecins grecz, arabes et latins, sans contemner les thalmudistes et cabalistes, et par fréquentes anatomies acquiers-toy parfaicte congnoissance de l'autre monde, qui est l'homme. Et, par lesquelles heures du jour commence à visiter les saintes lettres, premièrement en grec *le Nouveau Testament* et *Epistres* des Apostres et puis en hébreu *le Vieulx Testament*.¹⁴

Dans le livre II, chapitre 20, Thaumaste fait l'éloge de la culture du jeune Pantagruel et dit : « il m'a ouvert le vrayz puy et abisme de encyclopédie » (p. 258).

En 1536, nous retrouvons ce terme dans le *De disciplinis* de Ludovico Vives, pour désigner les différentes choses que le novice doit connaître, avec une référence explicite à Pline et aux autres encyclopédistes classiques¹⁵. Le mot apparaît ensuite dans le titre d'un livre de Paul Skalic de Lika, *Encyclopediae seu orbis disciplinarum tam sacrarum quam profanarum epistemon*, Basilea 1559.

1.3.1. Pline et le modèle de l'encyclopédie antique

Aucune encyclopédie grecque n'est arrivée jusqu'à nous, du moins comme recueil d'un savoir antérieur. L'œuvre d'Aristote, certes, est une encyclopédie qui embrasse les savoirs de la logique à l'astronomie, de l'étude des animaux à la psychologie ; pourtant elle ne se présente pas comme recueil d'un savoir auquel elle participe, mais comme une nouvelle proposition. De la même façon, dans le domaine latin, le *De rerum natura* de Lucrèce n'aura pas l'ambition de rassembler des données de manière encyclopédique, mais plutôt d'exposer systématiquement des vérités « scientifiques ».

On a retenu comme exemple de l'encyclopédisme grec les manifestations de curiosité ou d'étonnement (souvent anecdotiques) pour des terres et des peuples prodigieux ; c'est en ce sens par

exemple qu'on a mis en évidence une veine encyclopédique dans l'*Odyssée*. De même, Hérodote fait preuve d'un intérêt encyclopédique certain lorsqu'il décrit les merveilles de l'Égypte et d'autres peuples barbares. Quant au *Roman d'Alexandre*, qui narre les aventures du condottiere macédonien et se présente de fait comme un manuel de voyage vers des lieux merveilleux, peuplés de créatures prodigieuses, malgré une datation incertaine et son attribution apocryphe à Callisthène (contemporain d'Alexandre), il remonte sans doute au début de la période hellénistique.

La période alexandrine, parvenue à maturité, produit quantité d'ouvrages de *paradoxographie*, consacrés à l'exposition d'événements et de choses merveilleuses, comme le traité de Straton de Lampsaque sur les animaux insolites, les *Mirabilia* de Callimaque ou ceux d'Antigone de Cariste, ou encore le *De mirabilibus auscultationibus* autrefois attribué à Aristote, émanant des milieux hellénistiques du III^e siècle av. J.-C., qui n'est autre qu'un recueil (ou mélanges) de faits surprenants dans le domaine de la botanique, de la minéralogie, de la zoologie, de l'hydrographie et de la mythologie. Nous pourrions enfin parler aussi d'encyclopédies spécialisées sur des questions de géographie, plus tardives, comme le *De situ orbis* de Pomponius Mela (I^{er} siècle apr. J.-C.), le *De natura animalium* d'Aelianus (II^e-III^e siècles), ou les *Vies des philosophes* de Diogène Laërce (II^e-III^e siècles).

Mais il y a une différence entre, d'une part, les mélanges de faits curieux et les divagations érudites (telles, au II^e siècle apr. J.-C., les *Noctes Atticae* d'Aulus Gellius, ou les encyclopédies spécialisées comme celle de Mela) et, d'autre part, une encyclopédie au sens *global* et organique du terme, qui se veut un regeste complet du savoir existant.

La fonction que les Romains et les hommes du Moyen Âge attribuèrent à l'encyclopédie, le monde hellénistique la confiait non pas à un volume qui parle de toutes les choses, mais à une collection de tous les volumes existants, la *bibliothèque*, et à une collection de toutes les choses possibles, le *musée*. Ainsi, le musée et la librairie constitués par Ptolémée I^{er} à Alexandrie (pour lesquels on parle, selon les époques, de 500 000 à 700 000 volumes) étaient le cœur d'une véritable université, centre de collecte, de recherche et de transmission du savoir.

Le comportement encyclopédique se développe plutôt en milieu romain, où tout le savoir grec est recueilli dans une opération d'appropriation du patrimoine de cette *Graecia capta* dont s'est emparé le *ferum victorem*. Un premier exemple est fourni par le

Rerum divinarum et humanarum antiquitates de Varron (I^{er} siècle av. J.-C.), dont nous n'avons que des fragments : on s'y occupait d'histoire, de grammaire, de mathématique, de philosophie, d'astronomie, de géographie, d'agriculture, de droit, de rhétorique, d'arts, de littérature, de biographie des grands hommes grecs et romains, et d'histoire des dieux. Quant aux 37 livres de l'*Historia naturalis* de Pline l'Ancien (I^{er} siècle apr. J.-C., environ 20 000 faits cités et 500 auteurs consultés), qui nous sont tous parvenus, ils sont consacrés au ciel et à l'univers en général, aux diverses contrées du monde, aux naissances prodigieuses et aux sépultures, aux animaux terrestres et aquatiques, aux oiseaux, aux insectes et aux végétaux, aux médecines végétales et animales, aux métaux, à la peinture, aux pierres et aux gemmes.

A première vue, l'œuvre de Pline a l'air d'une accumulation pure de données, dépourvue d'organisation et de structure, mais si l'on considère attentivement son immense index, on constate que l'ouvrage commence par les cieux, pour s'occuper ensuite de géographie, de démographie et d'ethnographie, puis d'anthropologie et de physiologie humaine, de zoologie, de botanique, d'agriculture, de jardinage, de pharmacopée naturelle, de médecine et de magie, pour enfin passer à la minéralogie, l'architecture, et les arts plastiques – instituant ainsi une sorte de hiérarchie allant de l'original au dérivé, du naturel à l'artificiel, suivant la structure arborescente de la figure 11.

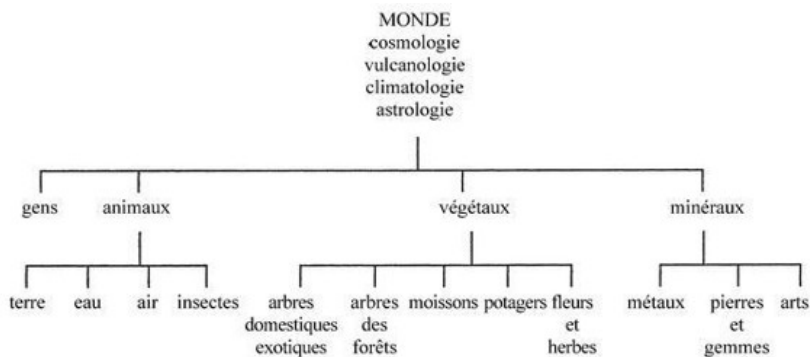


Figure 11

Il faudra se souvenir de cet aspect quand il sera question des encyclopédies suivantes. Une encyclopédie, pour s'organiser, tente de suivre le modèle de l'arbre – qui est toujours plus ou moins consciemment celui de la subdivision binaire d'un arbre porphyrien. Mais ce qui différencie *Arbor Porphyriana* et arbre encyclopédique

(qui n'est autre, visible ou caché soit-il, qu'un index des matières), c'est que l'arbre de Porphyre prétend utiliser les termes de ses disjonctions comme des primitifs, non ultérieurement définissables, mais indispensables pour définir autre chose, tandis que dans l'index encyclopédique, chaque nœud renvoie à des notions qui le définissent et qui seront exposées au cours du développement complet. En ce sens, même des classifications comme celles des sciences naturelles ont ou peuvent revêtir la fonction d'un index.

Cette différence est fondamentale pour comprendre l'histoire des encyclopédies et de leurs index. Longtemps, l'encyclopédiste a utilisé l'index comme un instrument de travail qui, au fond, *ne* devait *pas* intéresser le lecteur, à qui étaient utiles en revanche les informations encyclopédiques. L'encyclopédiste se préoccupait donc de savoir *où* placer le crocodile, mais il considérait en principe que seules ses qualités empiriques intéresseraient le lecteur, et non sa place au sein d'une classification. Cette perspective a lentement évolué avec la plupart des encyclopédies modernes, dont la fin première était justement d'élaborer un modèle d'organisation du savoir. Mais il a fallu attendre longtemps pour que le « plan » d'une encyclopédie devienne objet de réflexion et de commentaire méta-encyclopédique. Pour le lecteur, l'encyclopédie se présentait plutôt comme une « carte » de territoires divers, aux frontières découpées et souvent imprécises. Si bien qu'on avait l'impression de s'y déplacer comme dans un labyrinthe permettant de prendre des directions toujours différentes, sans obligation de suivre un parcours du général au particulier.

En outre, l'idée que Pline trace un modèle pour les encyclopédies ultérieures tient au fait qu'il ne parle pas de choses connues par expérience, mais de choses héritées de la tradition, et qu'il ne fait pas le moindre effort de discernement entre informations de source sûre et informations légendaires (il accorde par exemple autant de place au crocodile qu'au basilic). Ce point est très important dans la définition de l'encyclopédie comme modèle théorique : *l'encyclopédie n'entend pas enregistrer ce qu'il y a réellement, mais ce que les gens pensent traditionnellement qu'il y a – et par conséquent, tout ce qu'une personne instruite devrait savoir, non seulement pour connaître le monde, mais aussi pour comprendre les discours sur le monde.*

Cette caractéristique, déjà évidente dans les encyclopédies hellénistiques (par exemple, de très nombreux paragraphes du *De mirabilibus* du Pseudo-Aristote utilisent un *verbum dicendi*, du type « ils disent que », « ils racontent que », « on dit que »), restera une constante des encyclopédies médiévales, renaissantes et baroques.

Foucault rappelle que Buffon s'étonnait de trouver chez un naturaliste du XVI^e siècle comme Aldrovandi « un mélange inextricable de descriptions exactes, de citations rapportées, de fables sans critique, de remarques portant indifféremment sur l'anatomie, les blasons, l'habitat, les valeurs mythologiques d'un animal, les usages qu'on peut en faire dans la médecine ou dans la magie ». Foucault poursuit ainsi son commentaire (1966, I, chap. II, 4, p. 54-55) :

Lorsqu'on se reporte à l'*Historia serpentum et draconum*, on voit le chapitre « Du Serpent en général » se déployer selon les rubriques suivantes : équivoque (c'est-à-dire les différents sens du mot *serpent*), synonymes et étymologies, différences, forme et description, anatomie, nature et mœurs, tempérament, coït et génération, voix, mouvements, lieux, nourriture, physionomie, antipathie, sympathie, modes de capture, mort et blessures par le serpent, modes et signes de l'empoisonnement, monstres, mythologie, dieux auxquels il est consacré, apologues, allégories et mystères, hiéroglyphes, emblèmes et symboles, adages, monnaies, miracles, énigmes, devises, signes héraldiques, faits historiques, songes, simulacres et statues, usages dans la nourriture, usages dans la médecine, usages divers. Et Buffon de dire : « qu'on juge après cela quelle portion d'histoire naturelle on peut trouver dans tout ce fatras d'écriture. Tout cela n'est pas description, mais légende ». En effet, pour Aldrovandi et ses contemporains, tout cela est *legenda* – choses à lire. [...] Quand on a à faire l'*histoire* d'un animal, inutile et impossible de choisir entre le métier de naturaliste et celui de compilateur : il faut recueillir dans une seule et même forme du savoir tout ce qui a été *vu* et *entendu*, tout ce qui a été *raconté* par la nature ou les hommes, par le langage du monde, des traditions ou des poètes.

Foucault, pour sa part, considère cette tendance comme typique de l'*épistémê* du XVI^e siècle, tandis que nous avons vu (et verrons ensuite) qu'elle caractérise *toute* idée d'encyclopédie, de Pline à nos jours. En effet, une encyclopédie moderne, comme la Britannicus ou l'Universalis, se distingue des encyclopédies de Pline, des médiévaux, d'Aldrovandi *et ultra* simplement par l'attention critique consacrée à séparer les notions légendaires de celles scientifiquement prouvées (au seul titre que même cette différence à caractère ontologique, aujourd'hui, fait partie de ce qu'une personne éduquée doit connaître). Mis à part cette différence – qui devient pertinente, disons, entre Francis Bacon et l'*Encyclopédie* – une encyclopédie contemporaine est elle aussi, en principe, tenue de nous dire *tout* ce qui a été dit, sur l'acide sulfurique autant que sur

1.3.2. Les encyclopédies médiévales

L'origine et les fins des encyclopédies médiévales sont autres que celles de l'œuvre de Plin. Pour comprendre leur nature, il faut partir d'Augustin qui, posant le problème de la bonne interprétation des Ecritures, prenait en considération non seulement les signes produits par l'homme pour signifier intentionnellement, ainsi que les phénomènes naturels qui peuvent être interprétés comme des signes (*De doctrina christiana* II. 1. 1), mais encore des choses et des événements de l'histoire sacrée disposés, de manière surnaturelle, à être lus comme des signes, puisque l'Ecriture ne parle pas uniquement *in verbis*, mais aussi *in factis* (II. 10. 15)¹⁶. Il apprenait à résoudre la question de savoir si un signe doit être compris au sens propre ou figuré, et disait que nous devons subodorer le sens figuré chaque fois que l'Ecriture, même si elle parle de choses ayant littéralement un sens, semble contredire les vérités de la foi ou les bonnes mœurs, ou chaque fois qu'elle se perd dans des *superfluitates* et met en circulation des expressions littéralement pauvres (noms propres, nombres et termes techniques, descriptions insistantes de fleurs, prodiges de la nature, pierres, vêtements ou cérémonies, objets ou événements insignifiants du point de vue spirituel).

Or le recours à une connaissance du monde était nécessaire à l'interprétation du sens figuré de ces faits. Dans le *De doctrina christiana* (II, 57), Augustin insiste longuement sur l'idée qu'une connaissance imparfaite rend obscures les locutions figurées. Pour comprendre pourquoi l'Ecriture nous commande d'être aussi rusés que le serpent, il faut savoir que, dans le monde réel, le serpent offre entièrement son corps à l'agresseur, pour protéger sa tête. Et il faut encore savoir que le serpent abandonne ses vieilles écailles et reçoit de nouvelles forces, en se débarrassant lui-même de sa peau à partir de l'orifice étroit de sa gueule, pour comprendre les dires de l'Apôtre, quand il explique comment nous dépouiller de l'homme vieux et revêtir le nouveau en passant par *la petite porte*.

Il en va de même avec les pierres et les herbes. Savoir que le charbon luit dans l'obscurité éclaire de nombreux passages obscurs des Ecritures, et savoir que l'hysope sert à libérer les poumons du catarrhe explique pourquoi il est dit : « Tu m'aspergeras avec l'hysope et moi je serai purifié. » Pour comprendre ce qui a poussé Moïse, Elie et Jésus à jeûner quarante jours, il convient de rappeler que le cours du jour et de l'année se déroule sur la base du chiffre quatre : le jour, suivant les fractions horaires qui composent le

matin, le midi, le soir et la nuit, l'année suivant les quatre saisons. Pareillement, une bonne connaissance de la musique est nécessaire pour comprendre, si nous voyons mentionné le psaltérion à dix cordes alors que l'instrument réel n'en a pas tant, qu'il s'agit d'une allusion au décalogue.

Fondamentalement, c'est dans le but de répondre à ces exigences interprétatives des Ecritures que naissent et se diffusent les encyclopédies médiévales, qui se distinguent des encyclopédies de l'époque romaine car, tout occupées qu'elles sont à expliquer le monde, elles le sont plus encore à expliquer *comment comprendre les textes sacrés*. Pour ne donner qu'un exemple parmi beaucoup d'autres : au IX^e siècle, Raban Maur insistera sur le fait qu'il ne parle pas que de la nature des choses, « sed etiam de mystica earumdem rerum significatione » (*De rerum naturis*, PL 111, 12d).

La première encyclopédie de ce type est, du reste, antérieure à Augustin : il s'agit du premier bestiaire « moralisé », le *Physiologos*, ouvrage en grec d'un auteur anonyme composé dans les premiers siècles apr. J.-C., dont les traductions latines, qui ne cessent d'ailleurs d'enrichir le texte, n'apparaissent que vers le VII^e siècle. Cet opusculé, reprenant à Plin et à d'autres sources antiques (comme le *Polyhistor* de Solin, ou le *Roman d'Alexandre*) leurs informations sur les différents animaux, ajoute à la description de chacun une interprétation allégorique ou morale. Lisons par exemple l'entrée « vipère » :

Le Physiologue a dit ceci à propos de la vipère : le mâle a le visage d'un homme, la femelle, le visage d'une femme : jusqu'au nombril, ils ont une apparence humaine, mais ensuite, la queue d'un crocodile. La femelle n'a pas de passage conduisant à l'utérus : elle a seulement comme un trou d'aiguille. Lorsque le mâle s'accouple à la femelle, il émet sa semence dans la bouche de la femelle ; et une fois que la femelle a avalé la semence, elle décapite le mâle et ce dernier meurt. Lorsque ses petits grandissent, ils dévorent le ventre de leur mère et c'est ainsi qu'ils viennent au jour. Ainsi sont-ils parricides et matricides.

C'est donc à juste titre que Jean a comparé les Pharisiens à la vipère. Car, de la même façon que la vipère tue ses père et mère, ils ont, eux, tué leurs parents spirituels, les Prophètes ; et jusqu'à Notre Seigneur Jésus-Christ, et l'Eglise. Comment, dès lors, échapperaient-ils à « la colère qui vient »¹⁷ ?

La forme et les comportements de la vipère sont décrits, on le voit bien, pour montrer qu'elle est une figure des pharisiens. Ailleurs, où il est dit que le hérisson grimpe sur la vigne chargée de raisin, jette

les grains par terre et se roule dessus pour les planter dans ses piquants puis les apporter à ses petits, dépouillant ainsi le sarment, l'intention est de représenter le fidèle qui doit s'agripper à la Vigne spirituelle et empêcher l'esprit du mal d'y grimper et de le dépouiller de toutes ses grappes.

Sauf rares exceptions, tous les bestiaires, herbiers et lapidaires médiévaux ainsi que les diverses *imagines mundi*, depuis les *Etymologies* d'Isidore de Séville, au VII^e siècle, jusqu'aux différents bestiaires et encyclopédies du XII^e siècle, ou encore à *L'Acerba* de Cecco d'Ascoli (XIII^e siècle), suivront le modèle du *Physiologos*. Tous partiront de Pline et chacun, de ceux qui l'ont précédé, offrant de ce fait un répertoire d'informations assez répétitif.

Comme chez Pline, les encyclopédies médiévales semblent disposer de critères classificatoires plutôt vagues (pourquoi Isidore parle-t-il du crocodile parmi les poissons ? uniquement parce qu'il est dans l'eau ?) et représenter elles aussi, de ce fait, une simple accumulation d'informations décousues. Toutefois, seul le *Physiologos* offre l'exemple d'une accumulation presque aléatoire, étant donné que les animaux qu'il énumère (lion, lézard, pélican, noctule, aigle, phénix, huppe, vipère, fourmi, sirène, hérisson, renard, panthère, baleine, etc.) semblent pris au hasard. A l'évidence, ce bestiaire ne s'intéressait qu'aux animaux auxquels la tradition avait déjà attribué des propriétés permettant une interprétation allégorique ou morale. Néanmoins, à bien examiner les index de nombreuses encyclopédies médiévales, on s'aperçoit que la cumulativité n'est aléatoire qu'en apparence (cf. Binkley 1997, et plus particulièrement Meier 1997).

Isidore commence par considérer les sept arts libéraux (grammaire, rhétorique, dialectique, musique, arithmétique, géométrie, astronomie), puis la médecine, les lois, les livres et les offices ecclésiastiques, les langues, les peuples et les armées, les vocables, l'homme, les animaux, le monde, les édifices, les pierres et les métaux, l'agriculture, les guerres, les jeux, le théâtre, les bateaux, les vêtements, la maison et lestravaux domestiques. On se demande quel ordre sous-tend cette énumération dans laquelle, par exemple, la partie sur les animaux se divise en Bêtes, Petits Animaux, Serpents, Vers, Poissons, Oiseaux et Petits Animaux Ailés. Mais déjà au temps d'Isidore, l'éducation primaire était articulée en Trivium et Quadrivium, sujets auxquels il consacre ses premiers livres, en y ajoutant la médecine. Quant aux chapitres suivants, consacrés aux lois et aux offices ecclésiastiques, leur présence s'explique du fait qu'il écrivait aussi pour des savants, des jurisconsultes et des moines. Aussitôt après, un autre ordre

apparaît : au livre VII, on part de Dieu, des anges et des saints, pour ensuite passer aux hommes, puis aux animaux ; à partir du livre XIII, on en vient à considérer le monde et ses parties, les vents, les eaux, les montagnes ; au livre XV, enfin, on arrive aux choses inanimées et artificielles, c'est-à-dire les différents arts. Bien qu'il juxtapose, de façon syncrétique, deux critères, Isidore n'accumule pas au hasard ; dans la seconde partie, il suit même un ordre de dignité décroissant, de Dieu jusqu'aux instruments domestiques.

Le *De rerum naturis* de Raban Maur, qui semble lui aussi répondre à un ordre aléatoire, juxtapose en réalité divers ordres traditionnels : il commence par suivre l'ordre de dignité des créatures, qui va de Dieu aux hommes, puis aux animaux et aux choses inanimées. Il en vient ensuite aux choses artificielles comme les édifices, qui l'amènent à parler des différents arts, probablement selon l'ordre dans lequel ils étaient enseignés à l'école palatine carolingienne. Enfin, des arts, il passe aux philosophes, aux langues, aux pierres précieuses, aux poids et aux mesures, à la culture des champs, aux choses militaires, aux jeux et au théâtre, à la peinture, aux couleurs et à divers instruments, de la cuisine aux champs¹⁸.

Au XIII^e siècle, Barthélemy l'Anglais commence son *De proprietatibus rerum* en suivant un ordre mixte, en fonction soit de la dignité (des anges aux hommes), soit des six jours de la création (ordre *hexaméral*). Puis, revenant en arrière, il reprend suivant un ordre qui, s'il peut nous sembler bizarre, à l'évidence ne l'était pas pour lui : il explique en effet qu'après avoir parlé du monde invisible et de l'homme, puis de la création du monde et du temps, il convient de parler des choses inférieures et des créatures matérielles. Se succèdent alors les développements sur l'air, les oiseaux, les eaux, les montagnes et les régions, les pierres, les herbes et les animaux, et enfin sur divers accidents comme les sens, les couleurs, les sons, les odeurs, les poids et mesures, les liquides. Barthélemy s'en tient donc à un ordre philosophique d'origine aristotélicienne, puisqu'il parle d'abord des substances et ensuite des accidents.

Du reste, les lecteurs médiévaux discernaient sans doute un ordre là où nous ne voyons qu'une accumulation d'informations, car l'organisation d'une encyclopédie assumait également une *fonction mnémonique* : un ordre donné de choses servait à se les rappeler, à se rappeler la place qu'elles occupaient dans l'image du monde (cf. Carruthers 1990 et Rivers 1997).

Petit à petit, les encyclopédies tendent à faire apparaître plus

clairement l'ordre qui les régit : au XIII^e siècle, le *Speculum majus* de Vincent de Beauvais, avec ses 80 livres divisés en 9 885 chapitres, est déjà organisé comme une Summa scolastica. Le *Speculum naturale* s'inspire d'un critère rigoureusement hexaméral (le Créateur, le monde sensible, la lumière, le firmament et les cieux, et ainsi de suite, jusqu'aux animaux, la formation du corps humain et l'histoire de l'homme) ; le *Speculum doctrinale* s'intéresse au monde humain et couvre les lettres (philosophie, grammaire, logique, rhétorique, poétique), la morale, la mécanique et les techniques ; quant au *Speculum morale*, il représente une sorte de parenthèse à caractère éthique (il est, du reste, apocryphe), tandis que le *Speculum historiale* traite de l'histoire humaine, ou plutôt de l'histoire du salut, suivant une structure chronologique.

Avec l'*Arbre de la science* de Raymond Lulle (XIII^e- XIV^e siècles), véritable image d'une Grande Chaîne de l'Être à travers une représentation de la chaîne des savoirs, l'ordre assume désormais une fonction prépondérante. On y voit bourgeonner l'*Arbor elementalis* (objets du monde sublunaire composés des quatre éléments, feu, air, eau et terre, ainsi que les pierres, les arbres, les animaux), l'*Arbor vegetalis*, l'*Arbor sensualis*, l'*Arbor imaginalis* (les images mentales, qui sont les similitudes des choses représentées dans les autres arbres), l'*Arbor humanalis* (mémoire, intellect, volonté, ainsi que les divers arts et sciences), puis l'*Arbor moralis* (vertus et vices), l'*Arbor imperialis* (gouvernement), l'*Arbor apostolicalis* (l'église), l'*Arbor caelestialis* (astrologie et astronomie), l'*Arbor angelicalis* (angéologie), l'*Arbor aeviternalis* (les royaumes de l'outre-tombe), l'*Arbor maternalis* (mariologie), l'*Arbor christianalis* (christologie), l'*Arbor divinalis* (dignités divines), l'*Arbor exemplificalis* (les contenus du savoir), l'*Arbor quaestionalis* (quatre mille questions sur les différents arts).

1.3.3. Entre Renaissance et xvii^e siècle, vers le Labyrinthe¹⁹

Certains des arbres lulliens (par exemple, l'*Arbor elementalis*) pourraient encore être compris comme des représentations du monde et de ses parties, dans le sens de l'*Arbor Porphyriana*. D'autres font en revanche plutôt penser à une classification non de la réalité, mais du savoir au sujet de la réalité. C'est en ce sens que semble évoluer le lullisme humaniste et renaissant, qui vise, par des structures plus ou moins arborescentes, à organiser le savoir universel en « chapitres ». Nous n'avons plus affaire à une classification de substances et d'accidents, mais à l'*index* d'une encyclopédie possible et à la tentative de proposer un

ordonnancement du savoir – ordonnancement d’une importance telle pour l’encyclopédiste, que parfois sa proposition ne dépasse pas le projet métalinguistique d’organisation de ce savoir, remettant à plus tard son approfondissement.

La *Margarita philosophica* de Gregor Reisch (1503) est conçue dans un esprit encore postmédiéval. L’auteur, après avoir élaboré un index arboriforme qui apparaît comme le schéma initial servant à orienter la consultation, le « remplit » avec six cents pages de véritables informations encyclopédiques. Souvent cependant, l’index est proposé sans que l’on parvienne à « remplir » ses titres : c’est le cas par exemple du *Panepistemon* de Politien (1491), sommaire rigoureusement structuré sous l’égide d’une Philosophie *mater artium*.

Sous influence lullienne, les *Dialecticae institutiones* (1543) et la *Dialectique* (1555) de Pierre de la Ramée (Petrus Ramus) proposent une méthode rigoureuse pour énumérer avec ordre, sans répétitions ni omissions, toutes les parties du savoir – un projet qui sera repris dans l’*Encyclopaedia septem tomis distincta* de Johann Heinrich Alsted (1620). Cette fois, on passe d’une série de *Praecognita disciplinarum* aux instruments d’enquête (*lexica*, grammaire, rhétorique, logique, art oratoire et poétique), pour affronter ensuite les questions les plus importantes de ce qu’il nomme Philosophie Théorétique (métaphysique, pneumatique, physique, arithmétique, géométrie, cosmographie, uranométrie, géographie, optique, musique), puis de la Philosophie Pratique (éthique, économique, politique, scolastique). Sont enfin abordés la théologie, la jurisprudence, la médecine, les arts mécaniques et une série de disciplines non mieux organisées (*farragines disciplinarum*) comme la mnémonique, l’histoire, la chronologie, l’architectonique, jusqu’à des questions comme l’euthanasie, la gymnastique, la tabacologie.

L’index constitue ici la substance même du projet encyclopédique (« quasi ossa et nervos disciplinarum »), qui a pour objet la forme que l’univers du savoir devrait prendre. Tega dit, à ce sujet (1999, p. 113 ; 2000, p. 49) : « qu’on ne s’attende pas à trouver dans l’encyclopédie le corps, le sang et l’esprit de chaque discipline, mais seulement une forme évidée de tout contenu concret et particulier ». Ce n’est donc pas un hasard si « une telle idée d’encyclopédie [d’Alsted] ne prend pas comme modèle l’œuvre du *polyhistor* ni celle du philosophe ou de l’érudit, mais celle de l’architecte qui se charge de dessiner le plan (mieux, dans le cas d’Alsted, la *tabella*) que d’autres construiront en pierre ou en marbre et que d’autres encore

viendront décorer et remplir ».

Alsted travaille en effet dans un climat culturel où voit le jour le projet d'une Pansophie, forme de sagesse universelle qui comprendrait toute l'encyclopédie du savoir, et dont la préfiguration dans ce qu'on appelle les Théâtres du Monde prend la forme d'architectures idéales visant à constituer un recueil de toutes les choses mémorables, à mi-chemin entre une mnémotechnique et une encyclopédie. Le modèle le plus célèbre, bien que jamais effectivement réalisé, est préfiguré dans *L'Idea del theatro* de Giulio Camillo (1550)²⁰, dont l'index se propose de démontrer que la réunification du savoir est possible car elle est, dans ce climat, apparentée à l'utopie d'une réunification du monde chrétien ; comme toutes les utopies cependant, celle-ci *annonce* une réforme sans la réaliser encore.

Si l'*Arbor Porphyriana*, fidèle à son inspiration aristotélicienne, voulait proposer une méthodologie de la *démonstration*, ou plus exactement, de la *définition* « scientifique », l'index pansophique, pour sa part, aspire à une *présentation* des sciences (cf. Luisetti 2001, I, 1). Autrement dit, la méthode pansophique est une *classification* des sciences – et l'on a déjà pu voir, en 1.2.1, combien la classification diffère de la définition.

L'encyclopédie renaissante et baroque est donc un projet idéal qui évite le « remplissage », car même à épuiser le contenu de chaque discipline d'une classification, on aurait toujours affaire à un savoir incomplet, comme l'est le savoir de chacun. Alsted rappelle, dans l'Admonitio qui ouvre son *Encyclopaedia*, qu'au regard de l'encyclopédie, les individus « se révèlent tous comme autant de réceptacles. Or si chacun de ces réceptacles est susceptible de renfermer un contenu correspondant à ses propres capacités de réception, il n'en est aucun qui soit en mesure de contenir la totalité du savoir » (Tega 1999, p. 114 ; 2000, p. 50).

Or c'est justement parce que le savoir n'est jamais complet qu'on commence, à partir de Pierre de la Ramée, à concevoir une encyclopédie capable de prendre aussi en compte la constitution de disciplines encore mal connues et mal définies. C'est avec Francis Bacon que l'idée d'une encyclopédie fondée sur des données dérivées de l'expérience scientifique et sur une critique des fausses opinions du passé (les *idola*) fait son chemin, regeste *ouvert* et en continu développement. Dans le *Novum Organum* baconien (1620), on trouve un appendice intitulé « *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* » qui, après avoir écarté le recours à l'autorité des Anciens pour éviter des informations douteuses, trace un index

idéal incluant, suivant un ordre assez logique : les corps célestes, les phénomènes atmosphériques, la terre, les quatre éléments, les espèces naturelles (minérales, végétales et animales), l'homme, les maladies et les médecines, les arts, y compris culinaires et hippiques, et les jeux. La Maison de Salomon imaginée dans le *New Atlantis* (1627) offre un exemple de musée encyclopédique, et l'on peut certainement parler de *farragines disciplinarum* à propos de la *Sylva sylvarum* (1626) où, pour ne prendre que la première Centurie de la Table des Expérimentations, on trouve rassemblées des considérations sur la flamme et sur les différentes manières de colorer plumes et cheveux.

La métaphore de la forêt est, à ce titre, significative. Une forêt n'est pas clairement ordonnée, suivant des disjonctions binaires de sentiers : c'est plutôt un labyrinthe. Le labyrinthe est explicitement nommé dans la Préface à l'*Instauratio magna* (1620) : « Aedificium autem hujus universi, structura sua, intellectui humano contemplanti, instar labyrinthi est ; ubi tot ambigua viarum, tam fallaces rerum et signorum similitudines, tam obliquae et implexae naturarum spirae et nodi, undequaque se ostendunt. » L'édifice de l'univers apparaît, à l'intellect qui le contemple, comme un labyrinthe présentant quantité de voies ambiguës, de ressemblances trompeuses de choses et de signes, de spirales et de nœuds entremêlés et compliqués – nous verrons d'ailleurs par la suite, à propos de la nature rhizomatique d'une encyclopédie, combien cette vision de *obliquae et implexae naturarum spirae et nodi* était tout à fait anticipatrice.

Dans ce labyrinthe, qui se présente non plus comme répartition logique mais comme amas rhétorique de notions et de sujets regroupés en *loci*, *invenire* ne signifie plus *trouver* quelque chose, que l'on connaissait déjà et qui était rangé à sa place, pour l'utiliser à des fins argumentatives, mais véritablement *découvrir* quelque chose, ou la relation entre deux ou plusieurs choses, dont on ne savait rien encore. Rossi (1957, IV et V) rappelle qu'il faut y voir le refus net et radical de toute hiérarchie préétablie des êtres. Dans *The Advancement of Learning*, suivant une idée que Leibniz reprendra plus tard, Bacon mentionne qu'un secrétaire d'Etat, s'il doit rassembler différents papiers sur son lieu de travail, les regroupera selon leur nature (traités, instructions), tandis que dans son cabinet particulier, il rassemblera d'abord les papiers d'usage immédiat, même s'ils sont de natures différentes. Il n'y a plus de Grande Chaîne de l'Etre ; chaque subdivision sera contextuelle et toujours dirigée vers une fin circonstanciée.

1.3.4. Le *Cannocchiale de Tesauro*

On a vu que la notion d'*inventio* change avec Bacon : de recherche de ce que l'on savait déjà, elle se transforme en découverte de ce qu'on ne savait pas encore. Mais à ce compte, fouiller dans le répertoire du savoir revient à mettre sens dessus dessous un immense magasin dont on ne connaît pas encore l'extension, et à y chercher quelque chose non seulement pour l'utiliser pour ce qu'il est, mais aussi pour se livrer, d'une certaine manière, à une opération de bricolage et trouver de nouvelles possibilités de fusion, de rapport, d'emboîtement entre des choses qui, initialement, ne présentaient aucun rapport de réciprocité.

Le *Cannocchiale aristotelico* d'Emanuele Tesauro (1665), paradoxalement, nous fournit un exemple de modèle encyclopédique. Je dis « paradoxalement » parce que Tesauro, au beau milieu du siècle où s'affirme le modèle de la lunette galiléenne comme instrument paradigmatique pour le développement des sciences naturelles, propose comme instrument de renouvellement de ce que nous appellerions aujourd'hui sciences humaines une lunette qui prend le nom d'Aristote, car l'instrument en question est la métaphore. On reconnaît, dans le *Cannocchiale*, le noyau fondamental de la rhétorique aristotélicienne (dont il sera question en 1.8.1), et le modèle de la métaphore y est proposé comme modalité de découverte des relations encore inédites entre les données du savoir – même si, à la différence de Bacon, l'intérêt de Tesauro est d'ordre rhétorique plus que scientifique.

Pour constituer un répertoire de choses connues dans lequel l'imagination métaphorique, en le parcourant, pourra découvrir des relations inconnues, Tesauro élabore l'idée d'un Index Catégorique. Il présente donc son index, avec une complaisance toute baroque pour sa trouvaille *merveilleuse*, comme un « secret vraiment secret », une mine inépuisable de métaphores infinies et de concepts ingénieux, dont le génie n'est autre que la capacité de « pénétrer les objets fort bien dissimulés sous différentes catégories et de les comparer entre eux », c'est-à-dire la capacité de déceler des analogies et des ressemblances qui seraient passées inaperçues si chaque chose était restée classée dans sa catégorie.

Il s'agit en l'occurrence d'inscrire dans un livre les dix catégories aristotéliciennes, la Substance et les neuf Accidents, puis d'énumérer sous chacune des catégories ses divers Membres, et sous chacun des membres, les Choses « qui lui sont sous-jacentes ».

Nous ne pouvons fournir ici que de rares exemples du catalogue fourni par Tesauro (d'ailleurs lui aussi susceptible, selon toute

vraisemblance, d'être constamment enrichi). Prenons la catégorie de la Substance, sous laquelle sont énumérés comme membres les Divines Personnes, les Idées, les Dieux Fabuleux, les Anges, les Démon et les Follets ; puis sous le membre du Ciel : les Etoiles Errantes, le Zodiaque, les Vapeurs, l'Air, les Météores, les Comètes, les Flambeaux, les Eclairs et les Vents ; puis encore sous la Terre : les Champs, les Solitudes, les Montagnes, les Collines et les Promontoires ; sous les Corps : les Pierres, les Gemmes, les Métaux, les Herbes ; sous les Mathématiques : les Globes et les Mappemondes, les Compas et les Equerres ; et ainsi de suite.

Même chose pour la catégorie de la Quantité. Sous la Quantité de Masse sont énumérés le Petit, le Grand, le Long et le Court ; sous la Quantité de Poids : le Lourd et le Léger. En ce qui concerne la Qualité, sous la Vue sont rangés le Visible et l'Invisible, l'Apparent, le Beau ou le Difforme, le Clair et l'Obscur, le Blanc et le Noir ; sous l'Odorat : la Bonne Odeur et la Puanteur – et à l'avenant avec les catégories de la Relation, de l'Action et de la Passion, du Site, du Temps, du Lieu et de l'Avoir.

Voyons alors quelles Choses sont sous-jacentes à ces membres. Sous la catégorie de la Quantité, au membre Quantité de Masse, parmi les choses Petites, on trouvera l'ange en un point, les formes incorporelles, le pôle comme point immobile de la sphère, le zénith et le nadir ; parmi les choses Élémentaires : l'étincelle de feu, la goutte d'eau, le scrupule de pierre, le grain de sable, la gemme et l'atome ; parmi les choses Humaines : l'embryon, l'avortement, le pygmée et le nain ; parmi les choses Animales : la fourmi et la puce ; parmi les Plantes : le grain de moutarde et la miette de pain ; parmi les Sciences : le point mathématique ; en Architecture : la pointe de la pyramide ; dans l'art de la Laine : le ferret du lacet ; et l'énumération se poursuit ainsi sur deux pages.

Il importe peu de s'interroger sur la congruité de cette liste, dans la mesure où l'incongruité semble typique de toutes les tentatives effectuées à l'âge baroque pour rendre compte du contenu global d'un savoir, de même qu'elle caractérise de nombreux projets de langues artificielles du XVII^e siècle. Dans *Technica curiosa* (1664) et *Joco-seriorum naturae et artis sive magiae naturalis centuriae tres* (1666 peut-être), Caspar Schott mentionnait une œuvre de 1653, d'un auteur dont il dit avoir oublié le nom. Or cet anonyme serait un certain Pedro Bermudo (1610-1648), un jésuite espagnol qui aurait présenté à Rome un *Artificium* ou plus exactement un *Arithmeticus Nomenclator, mundi omnes nationes ad linguarum et sermonis unitatem invitans. Authore linguae (quod mirere) Hispano quodam, vere, ut dicitur, muto*²¹. On peut douter de la fidélité de la description de

Schott, mais la question est sans importance car, quand bien même Schott aurait réélaboré le projet à sa façon, c'est précisément l'incongruité de la liste qui nous intéresse. L'*Artificium* comprenait donc 44 classes fondamentales, qui valent la peine d'être énumérées *in extenso*, avec seulement quelques exemples entre parenthèses :

1. Eléments (feu, vent, fumée, cendre, enfer, purgatoire et centre de la terre).
2. Entités célestes (astres, foudres, arc-en-ciel...).
3. Entités intellectuelles (Dieu, Jésus, discours, opinion, soupçon, âme, stratagème ou spectre).
4. Etats séculiers (empereur, barons, plébéiens).
5. Etats ecclésiastiques.
6. Artisans (peintre ou marin).
7. Instruments.
8. Affects (amour, justice, luxure).
9. Religion.
10. Confession sacramentelle.
11. Tribunal.
12. Armée.
13. Médecine (médecin, faim, clystère).
14. Animaux brutaux.
15. Oiseaux.
16. Reptiles et poissons.
17. Parties des animaux.
18. Ustensiles.
19. Nourritures.
20. Boissons et liquides (vin, bière, eau, beurre, cire, résine).
21. Vêtements.
22. Tissus de soie.
23. Laines.
24. Toiles et autres tissages.
25. Art nautique et aromates (bateau, cannelle, ancre, chocolat).
26. Métaux et monnaies.
27. Artefacts divers.
28. Pierres.
29. Bijoux.
30. Arbres et fruits.
31. Lieux publics.
32. Poids et mesures.
33. Numéraux.
34. Temps.
- 35-42. Noms, adjectifs, adverbes, prépositions, etc.
43. Personnes (pronoms, appellatifs comme Son Eminence le Cardinal).
44. Réseau routier (foin, route, larron)²².

Vers 1660, Athanasius Kircher avait écrit un *Novum hoc inventum quo omnia mundi idiomata ad unum reducuntur*, disponible uniquement sous forme manuscrite²³, qui contenait une grammaire très élémentaire et un dictionnaire de 1 620 « mots », et tentait de dresser une liste de 54 catégories fondamentales qu'on pourrait noter au moyen d'iconogrammes. Ces iconogrammes rappellent ceux utilisés aujourd'hui dans les aéroports et les gares – tantôt ils renvoient à un objet, comme un petit calice, tantôt ils sont purement géométriques (rectangle, triangle, cercle), et certains d'entre eux sont superficiellement inspirés des hiéroglyphes égyptiens. Sans nous attarder sur ce projet (pour un approfondissement, cf. Marrone 1986 et Eco 1993, 9), rappelons seulement que les 54 catégories du *Novum inventum* forment elles aussi une liste franchement incongrue, qui comprend les entités divines, angéliques et célestes, les éléments, les êtres humains, les animaux, végétaux et minéraux, les dignités et les autres concepts abstraits de l'*ars* lullienne, les boissons, les vêtements, les poids, les nombres, les heures, les villes, les aliments, la famille, les actions comme voir ou donner, les adjectifs, les adverbes, les mois de l'année. Mais revenons à Tesauro.

Tesauro suit la tendance de son temps. Ce qui nous apparaît comme un défaut d'esprit systématique est, au contraire, un témoignage de l'effort accompli par l'encyclopédiste pour échapper à l'aride classification par genres et par espèces. C'est l'accumulation encore désordonnée (ou à peine ordonnée, comme chez Tesauro, sous les rubriques des dix catégories et de leurs membres) qui rendra ensuite possible l'*invention* (au sens baconien de découvrir, pas de retrouver) de relations inattendues et inédites entre les objets du savoir. Le « fatras²⁴ » est le prix à payer non pas pour atteindre l'exhaustivité, mais pour éviter la pauvreté inhérente à toute classification arborescente.

Voyons en effet le parti que Tesauro réussit à tirer de son magasin de notions. Pour lui, trouver des métaphores signifie, au sens aristotélicien, connaître de nouvelles déterminations sur les choses, c'est-à-dire tout ce qu'on pourrait dire d'un objet donné. Ainsi, pour trouver une bonne métaphore pour un nain, on pourrait commencer par tirer de ce répertoire les définitions de Mirmidon ou de Souris accouchée par la montagne. Mais à cet index il faut en ajouter un autre qui, pour chaque chose petite, au fur et à mesure et en fonction de la catégorie concernée, décide : pour la Quantité, avec quoi mesurer la chose petite, ou quelles parties lui attribuer ; pour la Qualité, si elle est visible ou quelle difformité elle présente ; pour la Relation, à qui ou à quoi elle s'apparente, si elle est matérielle, et quelle est sa forme ; pour l'Action et la Passion, dans quelle mesure elle peut ou ne peut pas ; et ainsi de suite. Après s'être demandé avec quoi on mesure la chose petite, l'index devrait renvoyer, par exemple, à Doigt Géométrie.

En procédant de la sorte pour chaque catégorie, on pourrait alors dire du nain (et la liste occupe trois pages du *Cannocchiale*) qu'il est une chose plus brève que son nom, plus embryon qu'homme, fragment humain, bien plus petit qu'un doigt, doté de si peu de substance qu'il n'a pas de couleur, qu'il succomberait dans une joute contre une mouche, qu'on ne comprend pas s'il est assis, debout ou allongé...

L'index, en vertu précisément de sa nature labyrinthique, permet d'établir des connexions entre toute chose et toute autre – si bien que le recueil de métaphores de Tesauro ne semble rien faire d'autre (ni ne se satisfait d'autre chose) que tirer de nouvelles connaissances de la déconstruction d'un arbre de Porphyre.

Tesauro a voulu appeler « catégorique » son index, par amour du « maître à tout homme sachant²⁵ », et de fait, il nous fournit une sorte de procédure pour suivre les parcours infinis d'un labyrinthe,

où les subdivisions par catégories ne sont rien d'autre que des constructions provisoires et assez artificielles destinées à contenir, d'une certaine manière, un matériel en pleine ébullition.

1.3.5. Wilkins

La tension entre arbre et labyrinthe arrive à son comble dans l'Angleterre du XVII^e siècle, dans le milieu de la Royal Society, alors que voient le jour divers projets de *langue philosophique a priori* (comme *A Common Writing* de Lodwick, *The Universal Character* de Beck, l'*Ars signorum* de Dalgarno ou encore l'*Essay Towards a Real Character* de Wilkins) dans lesquels des « caractères », compréhensibles par des gens de langues différentes, pourraient représenter une structure globale du monde.

Ces systèmes débattent de la possibilité de représenter les significations de chaque terme à travers un système hiérarchique d'emboîtements de genre à espèce (méticuleusement présenté), tout en cherchant à rendre compte de la multiplicité inclassable de notions dont un parlant dispose. Or ces systèmes se heurtent au problème suivant : une classification en forme d'arbre, suivant un modèle dictionnarial, ne parvient pas à rendre raison du sens des termes ni de la nature des choses désignées ; c'est pourquoi les nœuds de toute classification arborescente doivent être comblés par des spécifications encyclopédiques, ou par des sommes de propriétés qu'on ne peut ni définir ni classer.

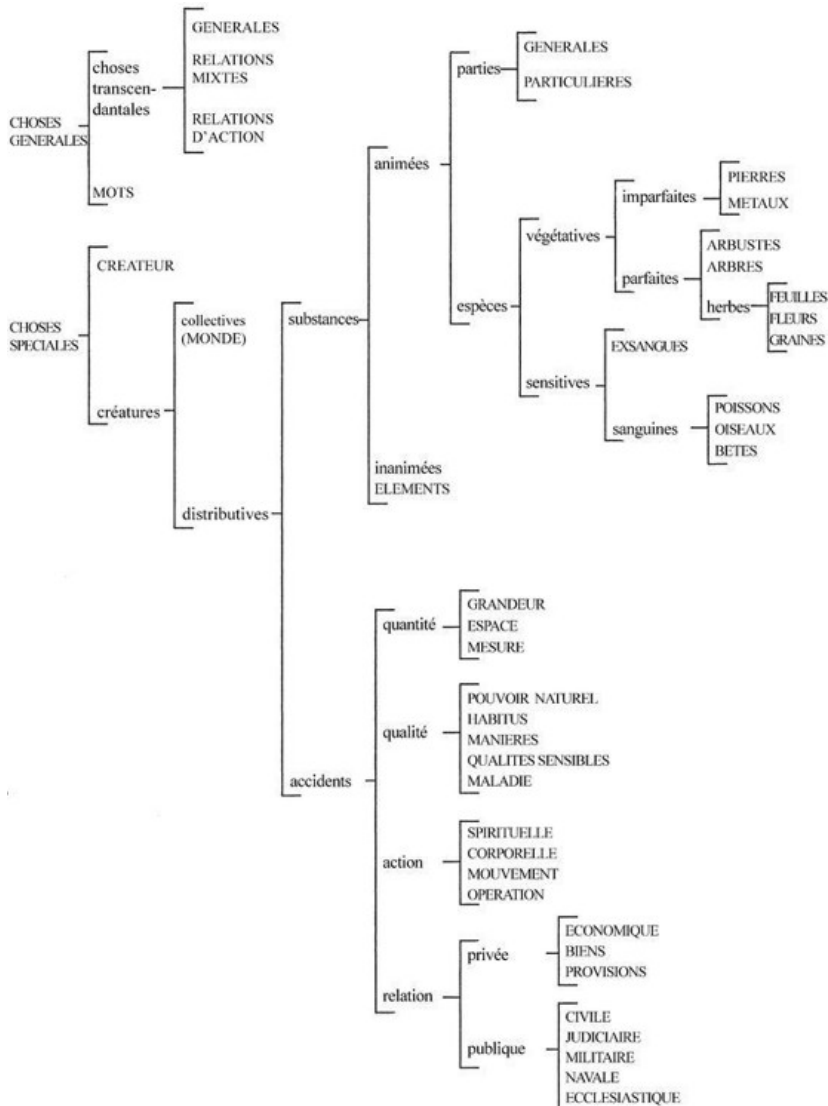


Figure 12

Pour une analyse approfondie de ces systèmes et la bibliographie correspondante, je renvoie à Eco 1993. Pour l'heure, on se contentera de considérer brièvement *An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language* de Wilkins (1668) qui, de tous, apparaît comme le projet le plus complet et le mieux articulé. Wilkins conçoit une sorte de recension colossale du savoir et établit une table de 40 Genres majeurs, subdivisés ensuite en 251 Différences particulières, dont dérivent alors 2 030 Espèces (présentées en couples). Cette table des 40 genres, qui part de

concepts très généraux, comme Créateur et Monde, en vient ensuite, à travers une division entre substances et accidents, substances animées et inanimées, créatures végétatives et sensibles, aux Pierres, Métaux, Arbres, Oiseaux, ou encore à des accidents comme Grandeur, Espace, Qualités sensibles, Relations économiques (figure 12).

Les tables qui permettent d'arriver aux espèces singulières sont plus articulées. Wilkins prétend même y faire entrer, par exemple, des boissons comme la bière, de façon à représenter tout l'univers notionnel d'un citoyen anglais du XVII^e siècle. Par rapport à ce système d'idées (dont Wilkins, péchant évidemment par ethnocentrisme, présume qu'il est commun à tous les hommes), les « caractères réels » qu'il propose sont des signes, qui prennent soit une forme écrite, presque hiéroglyphique, soit une forme prononcée, transcrite en caractères latins prononçables. De cette manière, si *De* signifie Élément, et *Deb* la première Différence (Feu), alors *Deba* dénotera la première Espèce, c'est-à-dire Flamme.

Mais ce n'est pas tant l'écriture wilkinsienne (par ailleurs essentielle à son projet de langue universelle) qui nous intéresse ici, que ses critères d'organisation des notions. Une fois encore, cette classification pure et simple ne permet pas de reconnaître une Flamme, ni d'affirmer qu'elle brûle. Même au niveau de la définition des espèces singulières, on trouve encore des divisions en vertu desquelles, étant donné les Bêtes Vivipares Dotées de Pattes, qui se distinguent entre Rapaces et Non-Rapaces, on trouve parmi les Rapaces le *cat-kind* et le *dog-kind*, ces derniers étant eux-mêmes divisés entre Européens et Exotiques, les Européens entre Amphibies et Terrestres, les Terrestres entre « plus grands » (Chien/Loup) et « plus petits » (Renard/Blaireau) – comme le montre la figure 13.

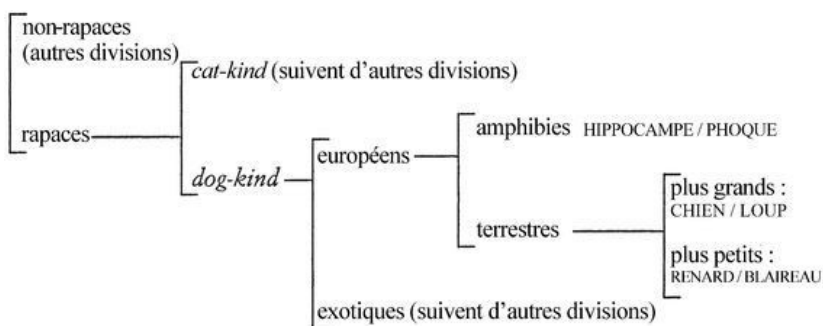


Figure 13

Comme chaque fois, non seulement il reste impossible de distinguer le chien du loup, mais la seule information transmise par les « caractères » de l'alphabet wilkinsien est que le chien (*Zita*) dans

la langue universelle) est « premier membre du premier couple spécifique de la cinquième différence du genre Bêtes ».

Il faut aller lire les énormes tables encyclopédiques qui suivent les classifications de Wilkins pour apprendre que les vivipares à pattes ont des doigts de pied, que les rapaces ont, en général, six incisives pointues et deux longs crocs pour retenir leur proie, que les *dog-kind* ont la tête ronde, ce qui les distingue des *cat-kind* dont la tête est plus oblongue, que les plus grands des canidés sont subdivisés en « domestiques-dociles » et « sauvages-hostiles aux moutons ». C'est là le seul moyen de comprendre la différence entre chien et loup.

Ainsi, la langue de Wilkins *taxinomise*, mais ne définit pas. Pour définir, le système doit recourir à un ensemble d'informations exprimées en langage naturel, qui ont précisément le format d'une encyclopédie.

Or toute notion de dictionnaire qui se veut rigoureuse souffre d'un mal identique à celui qui fait échouer le projet wilkinsien. Pour qu'un dictionnaire soit autonome de toute autre connaissance du monde, il faut que ses termes soient des *primitifs* non ultérieurement définissables – autrement, l'arbre perdrait sa nature de dispositif capable de garantir l'exactitude des définitions qu'il génère. Mais chez Wilkins, il apparaît clairement que la masse d'informations encyclopédiques qui sous-tend l'organisation des tables en supposés primitifs, au fond, nie le caractère compositionnel en traits qui avait semblé se réaliser dans sa langue « caractéristique ». Or ces primitifs n'en sont pas. Les espèces de Wilkins sont non seulement issues de la composition de genres et de différences (faiblesse déjà typique d'un arbre de Porphyre, étant donné que les différences sont des accidents impossibles à hiérarchiser), mais sont aussi des *noms*, utilisés comme des crochets auxquels on penderait des descriptions encyclopédiques.

Toutefois le système wilkinsien, du fait justement de son impureté, pourrait donner lieu à une autre lecture, non plus comme dictionnaire mais comme *hypertexte*, au sens actuel du terme. En effet, si un hypertexte lie chaque *nœud* ou élément de son propre répertoire, à travers une multitude de renvois internes, à de multiples autres nœuds, on peut alors concevoir un hypertexte sur les animaux qui fasse s'insérer *chien* dans une classification générale des mammifères, dans un arbre de *taxa* contenant également le chat, le bœuf et le loup. Mais si, dans cet arbre, on *pointe* sur *chien* (au sens informatique actuel : on *clique* sur), on sera alors renvoyé à un répertoire d'informations concernant les propriétés du chien, ses habitudes. En sélectionnant un autre ordre de connexions, on

accédera à une revue des différents rôles du chien à différentes époques historiques, ou à une énumération des images du chien dans l'histoire de l'art. C'est d'ailleurs peut-être ce vers quoi tendait Wilkins, quand il pensait pouvoir considérer la Défense en rapport avec les devoirs du citoyen autant qu'avec la stratégie militaire.

1.3.6. Leibniz

Nous ne pouvons cependant attribuer à Wilkins une idée qu'il n'a pas exprimée. C'est Leibniz qui, en quelque sorte, l'a formulée, peut-être parce que toute sa recherche a été marquée par la contraposition entre dictionnaire et encyclopédie. En effet, à partir de la *Dissertatio de arte combinatoria* de 1666, d'inspiration clairement lullienne, il poursuivra toute sa vie l'idéal d'une *characteristica universalis*, une langue rationnelle qui, sur la base d'un nombre réduit de primitifs et de règles logiques, permettrait aux sages de s'asseoir autour d'une table et d'accéder à la vérité avec pour devise « *calcelemus* ». Mais il acquiert vite la conviction qu'aucune certitude ne peut garantir que les termes primitifs auxquels on parvient ne soient ultérieurement décomposables et il admet qu'au mieux, pour la commodité du calcul, ceux-ci peuvent être *postulés* comme tels. Dans ce contexte, c'est la *forme* des propositions générées par le calcul qui l'intéresse, plus que le sens des termes. En effet, il compare sa *characteristica* à une algèbre qui pourrait s'exercer, avec une rigueur quantitative, sur des notions qualitatives, et serait une forme de *cogitatio caeca* permettant de mener des calculs sur des symboles dont le sens ne nous paraît pas clair et distinct, pour parvenir à des résultats exacts. De cette façon, Leibniz a sans doute donné naissance aux développements d'une logique formelle où les symboles ne renvoient pas à une idée précise, mais sont mis à la *place* de celle-ci.

La position de Leibniz se révèle en revanche nettement différente dès lors qu'il pense en termes de recension du savoir universel ; dans plusieurs écrits, il compare une encyclopédie à une Bibliothèque comme *inventaire général* de toutes les connaissances. Dans le *Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria*, de 1679, il propose une encyclopédie qui prendrait en considération la grammaire rationnelle, la logique, les arts de la mémoire, la science mathématique universelle et ses applications techniques (géodésie, architecture, optique), la mécanique, la science des propriétés physiques et chimiques des corps, la

cosmographie, la minéralogie, la botanique et l'agronomie, la biologie et la médecine animale, la morale, la géopolitique et la théologie naturelle. Cette encyclopédie doit rester, comme pour Bacon, *ouverte* : son ordre se laissera découvrir au fur et à mesure des progrès scientifiques, et elle devra également comprendre les connaissances non écrites dispersées entre des hommes de professions différentes.

Dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, de 1703-1705 (livre IV, chap. 21), Leibniz rappelle que l'encyclopédie devrait avoir beaucoup de renvois d'un lieu à un autre, étant donné que la plupart des choses peuvent être vues sous différentes perspectives, et qu'« une même vérité peut avoir beaucoup de places selon les différents rapports qu'elle peut avoir. Et ceux qui rangent une Bibliothèque ne savent bien souvent où placer quelques livres, étant suspendus entre deux ou trois endroits également convenables ». Leibniz pense alors à une encyclopédie que nous appellerions polydimensionnelle, où s'établissent des interconnexions multiples et transversales (cf. Gensini éd., 1990, p. 19).

1.3.7. L'Encyclopédie

De fait, Leibniz anticipe le projet qui sera ensuite théorisé par d'Alembert pour donner naissance à l'*Encyclopédie*, puisque c'est à partir de propositions leibniziennes que se dessinent, avec les Lumières, les prémisses d'une critique envers toute tentative de fonder un système *a priori* des idées. L'encyclopédie des Lumières se veut critique et scientifique : sans renoncer à enregistrer toutes les croyances, y compris celles considérées comme erronées, elle ne les dénonce pas moins comme telles (par exemple l'article « Licorne », qui semble faire la description de l'animal suivant la tradition, souligne en même temps sa nature légendaire) et prétend rendre raison, sur le modèle des encyclopédies antiques, de tous les savoirs humains, même populaires, relatifs aux arts et aux métiers.

A vrai dire, le modèle de l'encyclopédie des Lumières suit, d'une certaine manière, le modèle de l'arbre (figure 14).

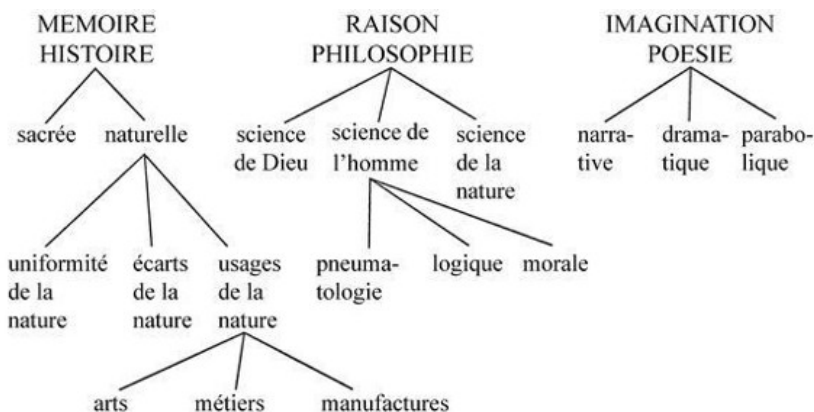


Figure 14

D'Alembert cependant, dans le « Discours préliminaire » à l'*Encyclopédie*, tandis qu'il fournit des informations sur les critères d'organisation de l'œuvre (que sa réorganisation alphabétique rendaient invisibles), développe et remet en question (en parlant de « mappemonde » et de labyrinthe) la métaphore de l'Arbre :

Le système général des sciences et des arts est une espèce de labyrinthe, de chemin tortueux, où l'esprit s'engage sans trop connaître la route qu'il doit tenir. [...] Mais ce désordre, tout philosophique qu'il est de la part de l'esprit, défigurerait, ou plutôt anéantirait entièrement un arbre encyclopédique dans lequel on voudrait le représenter. [...]

Le système de nos connaissances est composé de différentes branches, dont plusieurs ont un même point de réunion ; et comme en partant de ce point il n'est pas possible de s'engager à la fois dans toutes les routes, c'est la nature des différents esprits qui détermine le choix. [...]

Il n'en est pas de même de l'ordre encyclopédique de nos connaissances. Ce dernier consiste à les rassembler dans le plus petit espace possible, et à placer, pour ainsi dire, le philosophe au-dessus de ce vaste labyrinthe dans un point de vue fort élevé d'où il puisse apercevoir à la fois les sciences et les arts principaux ; voir d'un coup d'œil les objets de ses spéculations, et les opérations qu'il peut faire sur ces objets ; distinguer les branches générales des connaissances humaines, les points qui les séparent ou qui les unissent ; et entrevoir même quelquefois les routes secrètes qui les rapprochent. C'est une espèce de mappemonde qui doit montrer les principaux pays, leur position et leur dépendance mutuelle, le chemin en ligne droite qu'il y a de l'un à l'autre ; chemin souvent coupé par mille obstacles, qui ne peuvent être connus dans chaque

pays que des habitants ou des voyageurs, et qui ne sauraient être montrés que dans des cartes particulières fort détaillées. Ces cartes particulières seront les différents articles de l'*Encyclopédie*, et l'*Arbre ou système figuré* en sera la mappemonde.

Mais comme dans les cartes générales du globe que nous habitons, les objets sont plus ou moins rapprochés, et présentent un coup d'œil différent selon le point de vue où l'œil est placé par le Géographe qui construit la carte, de même la forme de l'arbre encyclopédique dépendra du point de vue où l'on se mettra pour envisager l'univers littéraire. On peut donc imaginer autant de systèmes différents de la connaissance humaine, que de mappemondes de différentes projections ; [...].

Mais souvent tel objet qui par une ou plusieurs de ses propriétés a été placé dans une classe, tient à une autre classe par d'autres propriétés, et aurait pu tout aussi bien y avoir sa place. Il reste donc nécessairement de l'arbitraire dans la division générale²⁶.

Le discours de D'Alembert souffre encore de cette tension irrésolue entre le modèle de l'arbre et le modèle de la mappemonde. On comprend que l'ensemble de nos connaissances (actuelles, mais aussi, comme le voulait Leibniz, futures) s'articule comme une carte géographique sans frontières, sur laquelle des parcours infinis sont possibles. Mais comme l'*Encyclopédie*, en tant qu'objet éditorial, obéit à un ordre alphabétique, le recours à quelques artifices réducteurs s'avère également nécessaire.

On remarque cependant que l'allusion au modèle idéal d'une encyclopédie, c'est-à-dire à un regeste hypothétique de *toutes* les connaissances d'une culture, est ici déjà présente.

1.4. L'Encyclopédie Maximale comme idée régulatrice

En ce sens, l'encyclopédie est potentiellement infinie, parce que mobile, et les discours que nous produisons sur elle la remettent sans cesse en question (par exemple, le dernier article d'un chercheur en physique nucléaire suppose toute une série de connaissances encyclopédiques concernant la structure de l'atome en même temps qu'il en introduit de nouvelles, susceptibles de mettre en crise les anciennes).

L'Encyclopédie Maximale ne s'occupe pas que d'enregistrer ce qui

« est vrai » (quel que soit le sens accordé à cette expression) mais tout ce qui a été dit socialement, c'est-à-dire non seulement ce qui a été accepté comme vrai, mais aussi ce qui l'a été comme imaginaire.

Elle existe donc en tant qu'*idée régulative* : sans pouvoir donner naissance à un projet éditorial à cause de sa forme inorganisable, cette idée régulative sert à distinguer des portions d'encyclopédie activables, servant elles-mêmes à construire des *hiérarchies provisoires*, ou des *réseaux maniables*, dans le dessein d'interpréter et d'expliquer l'interprétabilité de ces portions de discours.

Cette encyclopédie n'est pas attingible dans sa totalité puisqu'elle est l'ensemble complet de ce que l'humanité a dit, et pourtant, elle a une existence matérielle, car ces dires ont été déposés sous la forme de tous les livres, de toutes les images, de tous les témoignages qui font office d'*interprétants* réciproques dans la chaîne de la sémiose.

L'Encyclopédie Maximale s'est ainsi transformée, au cours des siècles, d'utopie de la connaissance *globale* (accessible) en conscience de l'impossibilité de la connaissance globale, avec la garantie toutefois d'une disponibilité *locale* des éléments de cette connaissance, et de projet d'un livre, elle est devenue une méthode d'enquête à travers la bibliothèque générale et omnivore de la culture tout entière. Dante y a aspiré poétiquement quand, au moment d'accéder à la vision de Dieu, il ne parvient pas à décrire ce qu'il voit si ce n'est, justement, en termes d'encyclopédie (*Paradis*, XXXIII, 85-96) :

*Nel suo profondo vidi che s'interna
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna :*

*sustanze e accidenti e lor costume,
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch'ì' dico è un semplice lume.*

*La forma universal di questo nodo
Credo ch'ì' vidi, perché più di largo,
Dicendo questo, mi sento ch'ì' godo.*

*Un punto solo m'è maggior letargo
che venticinque secoli a la 'mpresa,
che fé Nettuno ammirar l'ombra d'Argo*²⁷.

L'encyclopédie est l'unique moyen par lequel nous pouvons rendre compte non seulement du fonctionnement de tout système

sémiotique, mais encore de la vie d'une culture comme système de systèmes sémiotiques interconnectés.

Comme on l'a dit en d'autres lieux (cf. par exemple Eco 1975), au moment de s'engager dans la voie de l'encyclopédie, on fait tomber deux distinctions théoriquement cruciales : (i) en premier lieu, la distinction entre langue naturelle et autres systèmes sémiotiques, puisque même des propriétés exprimées sous forme non verbale peuvent faire partie de la représentation encyclopédique d'un terme donné (ou du concept correspondant, au sens où une infinité d'images de chiens font aussi partie de la représentation encyclopédique de *chien*) ; (ii) en second lieu, la distinction entre système sémiotique-objet et métalangage théorique. En effet, il est impossible de construire un métalangage comme construction théorique composée de primitifs universels en nombre fini : une telle construction, on l'a vu, finit par éclater, et en éclatant elle révèle que ses propres termes métalinguistiques ne sont autres que des termes du langage-objet – même utilisés *provisoirement*, comme ultérieurement indéfinissables.

L'encyclopédie est dominée par le principe peircien de l'*interprétation*, donc de la *sémiose illimitée*. Toute expression du système sémiotique-objet est interprétable par d'autres expressions, qui le sont elles-mêmes par d'autres encore, suivant un processus sémiotique autoentretenu, même si, dans la perspective peircienne, cette fuite des interprétants génère des habitus, donc des modalités de transformation du monde naturel. Cependant, chaque résultat de cette action sur le monde doit être interprété à son tour ; ainsi le cercle de la *sémiose*, d'une part, s'ouvre sans cesse au-dehors de lui-même, et de l'autre, se reproduit sans cesse à l'intérieur de lui-même.

En outre, l'encyclopédie ne cesse de générer de nouvelles interprétations en fonction des contextes et des circonstances (en vertu de quoi la pragmatique se trouve incorporée à la sémantique). On ne peut donc jamais donner de l'encyclopédie une représentation définitive et fermée : une représentation encyclopédique, qui n'est jamais globale mais toujours *locale*, est activée en fonction de contextes et de circonstances déterminés. L'expression *chien* génère des interprétants différents selon qu'elle apparaît dans un univers de discours concernant les armes à feu, ou les animaux ; et à l'intérieur d'un discours sur les animaux, la même expression génère des ramifications d'interprétants différentes selon que l'on discute de zoologie ou d'activités de vénerie.

1.5. Labyrinthes

D'Alembert avait parlé de labyrinthe et cherchait, naturellement, à exprimer son concept à travers celui de mappemonde, sans pouvoir parler d'un modèle topologique de réseau polydimensionnel. L'arbre de Porphyre incarnait la tentative de réduire le labyrinthe, polydimensionnel, à un schéma bidimensionnel. Mais nous avons pu voir que malgré la simplicité de cet instrument de classification, l'arbre régénérât, à chaque pas, le labyrinthe (des différences).



Figure 15

Il importe évidemment de s'entendre sur le concept de labyrinthe, puisqu'il en existe trois sortes (cf. Santarcangeli 1967, Bord 1976, Kern 1981). Le labyrinthe classique, dit de Cnossos, est *unicursal* : en y entrant, on ne peut qu'atteindre le centre, et du centre, on ne peut que trouver la sortie. Si on « déroulait » le labyrinthe unicursal, il nous resterait dans les mains un unique fil, ce fil d'Ariane que la légende présente comme le moyen (étranger au labyrinthe) de sortir du labyrinthe, alors qu'il n'était en réalité rien d'autre que le labyrinthe lui-même²⁸. En ce sens, le labyrinthe unicursal ne représente pas un modèle d'encyclopédie (figure 15).

Le deuxième type de labyrinthe, maniériste, ou *Irrweg*, propose des choix alternatifs. Tous les parcours mènent à un point mort, sauf un, qui mène à la sortie (figure 16).



Figure 16

S'il était déroulé, l'*Irrweg* aurait la forme d'un arbre, d'une structure à impasses (sauf une)²⁹. On peut y commettre des erreurs, mais on est alors contraint de revenir sur ses pas (l'*Irrweg* fonctionne, en un sens, comme un *diagramme de flux*).

Le troisième type de labyrinthe est un *réseau*, dans lequel chaque point peut être connecté à n'importe quel autre point (figure 17).

Il est impossible de dérouler un réseau. D'ailleurs, à l'inverse des deux premiers types de labyrinthes, qui ont un intérieur (leur propre enchevêtrement) et un extérieur (d'où l'on entre et vers lequel on sort), le troisième type de labyrinthe, extensible à l'infini, n'a ni intérieur ni extérieur.

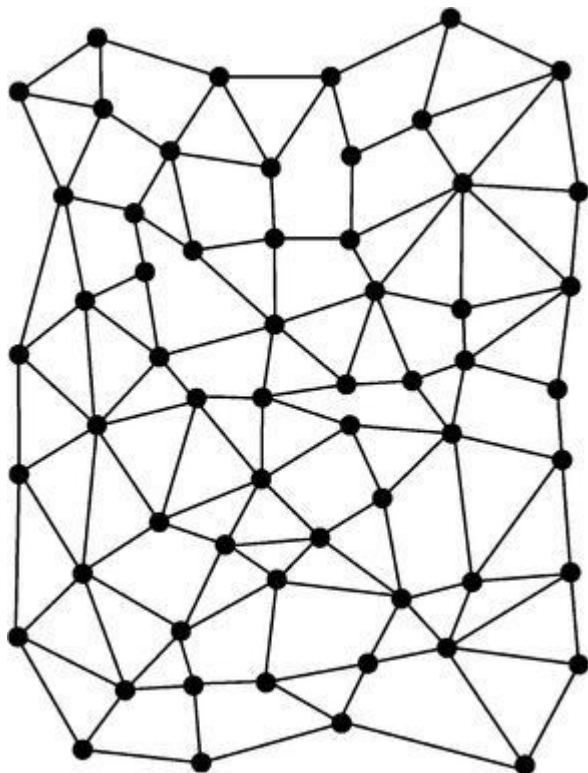


Figure 17

Comme chacun de ses points peut être connecté à n'importe quel autre point, et que le processus de connexion est aussi un processus de correction continue des connexions, sa structure pourrait toujours être différente de ce qu'elle était un instant auparavant, et chaque fois, on pourrait le parcourir suivant différentes lignes. Celui qui s'y aventure doit donc apprendre aussi à corriger sans cesse l'image qu'il s'en fait, qu'il s'agisse d'une image concrète de l'une de ses sections (locale) ou d'une image régulatrice et hypothétique concernant sa structure globale (inconnaissable, tant pour des raisons synchroniques que diachroniques).

Un réseau est un arbre auquel il faut ajouter des couloirs infinis connectant ses nœuds. L'arbre, en devenant multidimensionnel, prend la forme d'un polygone, d'un système de polygones interconnectés, d'un immense « mégaèdre ». Mais cette comparaison est encore trompeuse : tandis qu'un polygone, lui, a des limites externes, le modèle abstrait du réseau n'en a pas.

J'ai proposé ailleurs (cf. Eco 1984, 2) le *rhizome* comme métaphore du modèle-réseau (Deleuze et Guattari 1976). Chaque point du rhizome peut être connecté à n'importe quel autre de ses points ; il n'y a pas, dans le rhizome, de points ou de positions, mais

uniquement des lignes – cette caractéristique est pourtant discutable, puisque chaque intersection de lignes rend possible la mise en évidence d'un point ; le rhizome peut être rompu et reconnecté en chacun de ses points : le rhizome est antigénéalogique (ce n'est pas un arbre hiérarchisé) ; si le rhizome avait un extérieur, il pourrait produire avec lui un autre rhizome, par conséquent il n'a ni dedans ni dehors ; le rhizome est démontable et réversible, et susceptible de modifications ; un réseau multidimensionnel d'arbres, ouvert dans toutes les directions, crée un rhizome, ce qui signifie que toute section locale du rhizome peut être représentée comme un arbre, à condition de savoir qu'il s'agit d'une feinte pour des raisons de commodité provisoire ; on ne fait pas de description globale du rhizome, ni dans le temps ni dans l'espace ; le rhizome justifie et encourage la contradiction : si chacun de ses nœuds peut être connecté à n'importe quel autre nœud, alors de chaque nœud, on peut arriver à n'importe quel autre, mais des processus en *loop* peuvent aussi se produire ; on fait toujours, et uniquement, des descriptions locales du rhizome ; dans une structure rhizomatique dépourvue d'extérieur, toute vision (toute perspective) provient forcément d'un de ses points intérieurs qui, comme le suggère Rosenstiehl (1979), est un *algorithme myope*, au sens où toute description locale tend vers une hypothèse pure et simple sur la globalité du réseau. Dans le rhizome, penser signifie se déplacer à tâtons, c'est-à-dire de manière *conjecturale*.

On est légitimement en droit de se demander si quelques allusions de Leibniz et une élégante métaphore de l'*Encyclopédie* permettent à elles seules de déduire cette idée d'encyclopédie *ouverte*, ou si l'on n'est pas en train d'attribuer à nos ancêtres des idées qui n'ont été développées que bien plus tard. Mais le fait qu'on soit lentement passé, à travers les ultimes tentatives classificatoires de la Renaissance, de la dogmatique médiévale de l'*Arbor Porphyriana* à une conception ouverte du savoir, plonge ses racines dans la révolution copernicienne. Le modèle de l'arbre, en tant que regeste qui se voulait fini, reflétait la conception d'un cosmos ordonné etclos sur lui-même, sur son propre nombre défini et inaltérable de sphères concentriques. Avec la révolution copernicienne, c'est d'abord la Terre qui se déplace vers la périphérie pour encourager des perspectives variables sur l'univers, puis les orbites qui, de circulaires, deviennent elliptiques, mettant en crise un autre critère de parfaite symétrie. Enfin, à l'aube du monde moderne, d'abord avec l'idée cusanienne d'un univers dont le centre est partout et la circonférence nulle part, ensuite avec la vision brunienne de l'infinité des mondes, l'univers du savoir s'efforce, progressivement, de mimer la forme de l'univers planétaire.

1.6. Les nouveaux modèles encyclopédiques

Si tel a été le modèle inconscient d'un nouvel idéal de connaissance encyclopédique, il n'en reste pas moins que les premiers efforts effectifs pour réaliser des représentations sémantiques en forme d'encyclopédie ne remontent qu'à la seconde moitié du XX^e siècle, par suite d'un débat nourri sur les faiblesses de toute représentation en forme de dictionnaire³⁰.

De toute évidence, si l'encyclopédie comme postulat et modèle idéal est infinie, seules des représentations limitées et *locales* pouvaient être tentées sans que se trouve amoindrie la possibilité de les enrichir progressivement et de manière potentiellement illimitée.

Les nouveaux modèles encyclopédiques ont adopté différents formats, parmi lesquels :

(1) Des matrices représentant la présence ou l'absence de traits choisis *ad hoc*, pour rendre compte des différences entre items d'un sous-ensemble sémantique, par exemple entre *siège*, *fauteuil*, *sofa*, etc. (cf. Pottier 1965).

(2) Des modèles à sélections contextuelles, spécifiant les sens adoptés par un lexème donné dans différents contextes (cf. Eco 1975, 1984).

(3) Des modèles par Cas, comprenant les Agents, les Objets, les Instruments, les Buts. Par exemple, le verbe *accuser* est défini comme une action dans laquelle un Agent humain communique avec un Objet humain, au moyen de l'Instrument verbal, dans le But de lui révéler que l'action d'un autre Objet humain est mauvaise, tandis que *critiquer* s'explique comme l'action d'un Agent humain qui, à travers l'Instrument verbal, parle à un Objet humain dans le But de démontrer que l'action d'un autre Objet humain est sujet à censure. On peut analyser *to kill* comme l'action d'un Agent humain provoquant le changement d'état, de vivant à mort, d'un X animé – en spécifiant que pour le verbe anglais *to assassinate*, le X en question doit être un personnage politique (cf. Fillmore 1968, 1969, 1977).

(4) Des représentations prenant en considération, pour le terme *eau* par exemple, les propriétés qui déterminent son extension ou sa référence (l'être H₂O), des marques de type presque dictionnarial,

comme Genre Naturel et Liquide, et des notions *stéréotypées* comme Incolore, Transparent, Insapide, Inodore, Désaltérant (cf. Putnam 1975, p. 12).

(5) Des représentations contenant toutes les propriétés possibles d'un terme et qui, pour un élément chimique par exemple, spécifient son odeur, sa couleur, son état naturel, son numéro atomique, ses effets, son histoire, etc. (cf. Neubauer et Petöfi 1981).

Aucune de ces propositions n'avait pourtant eu recours à des structures en réseau. C'est dans le domaine de l'Intelligence Artificielle que font leur apparition des représentations en *frames* et en *scripts* ou *scenarii*, où l'on enregistre chaque stade d'une séquence d'événements typiques (que signifie, par exemple, *aller au restaurant* ? entrer, s'asseoir à table, demander le menu, commander, manger, demander l'addition, etc.). Ces modèles ont eu du succès dans le domaine de l'Intelligence Artificielle où, pour permettre à un ordinateur de comprendre un texte et d'en tirer des inférences, il faut lui fournir toutes les compétences dont est doté un être humain moyen même sans s'en rendre compte (cf. Schank et Abelson 1977, Schank et Childers 1984).

C'est avec Quillian (1968) qu'apparaît la notion de *réseau sémantique*, structuré comme un labyrinthe de nœuds interconnectés. Revenons, pour simplifier, à la figure 17. Soit un nœud quelconque, pris comme « souche » ou *type*³¹ d'une série d'autres nœuds (*tokens*) qui le définissent : mettons que *chien* soit la souche et que ce nœud soit défini par ses connexions avec *animal*, *quadrupède*, *capable d'aboyer*, *fidèle*, etc. Chacun des termes définissants peut devenir à son tour *type* d'une autre série de *tokens*. Ainsi, *animal* serait illustré par *chien*, mais aussi par *chat*, et comprendrait *quadrupède* et *bipède* ; ou alors, étant donné un nœud *chat*, il serait défini par plusieurs nœuds communs à la définition de *chien*, comme *animal* ou *quadrupède*, mais aussi par le renvoi à d'autres nœuds comme *félin*, également commun à *tigre*, et ainsi de suite.

Un modèle en réseau prévoit la définition de chaque concept (représenté par un terme) grâce à l'interconnexion avec l'univers de tous les autres concepts qui l'interprètent, chacun se tenant prêt à devenir le concept interprété par tous les autres.

Idéalement, en élargissant à l'infini le réseau des nœuds interconnectés, il est possible de parcourir, à partir d'un concept pris comme *type*, du centre vers la plus lointaine périphérie, tout l'univers des autres concepts, dont chacun peut devenir centre à son tour, et générer une infinité de périphéries.

Un tel modèle admet encore une configuration graphique bidimensionnelle, à condition de n'en examiner qu'une portion locale (quant à sa simulation informatique, elle peut se voir attribuer une structure descriptible grâce au nombre limité de *tokens* pris en compte). Mais de fait, il est impossible de représenter ce modèle dans toute sa complexité. Il faudrait qu'il apparaisse sous forme de réseau polydimensionnel, doté de propriétés topologiques, où les parcours s'allongent et s'abrègent, et où chaque terme se rapproche d'autres, à travers des raccourcis et des contacts immédiats, tout en restant lié à tous les autres suivant des relations historiquement changeantes.

On a dit que si l'on supposait une notion maximale de compétence sur le monde, le sens d'un terme serait constitué de tous les énoncés vrais dans lesquels il est apparu ou pourrait apparaître, ce qui présupposerait en effet le modèle idéal de l'encyclopédie. Mais dans la pratique scientifique comme dans la recherche quotidienne d'un sens à donner aux énoncés, on ne sollicite pas globalement l'encyclopédie : c'est le contexte qui sélectionne les zones locales de compétence à activer. Deux critères flexibles sont retenus : (i) font potentiellement partie de la compétence encyclopédique *moyenne* ces informations dont on suppose qu'elles sont suffisamment partagées par une collectivité (qui peut être « régionale » : en ce sens, la définition de *neutrino* ne relèverait que de la compétence régionale d'une communauté de physiciens du nucléaire – voir ci-après le concept d'Encyclopédie Spécialisée, au paragraphe 1.9) ; (ii) le format du réseau à activer est prescrit par les contextes et les circonstances d'énonciation (c'est pourquoi, si quelqu'un utilise le mot *tare* en parlant de commerce, le réseau qui se forme concerne les éléments de pesée, tandis qu'en sont exclus tous les concepts se rapportant au domaine médical).

Même si les différences entre propriétés nécessaires et propriétés contingentes n'ont plus cours dans une encyclopédie idéale, il faut néanmoins reconnaître que dans une culture donnée, certaines propriétés semblent plus *résistantes à la négation* que d'autres, parce que plus saillantes. On pourrait par exemple, à la lumière de nouvelles classifications, nier qu'un mouton soit un ovin, ou bien ce trait pourrait ne pas sembler nécessaire pour la compréhension du terme *mouton* dans l'expression *le mouton bêlait dans le pré*, mais il reste bien sûr difficile de nier qu'un mouton est un animal – trait qui demeure implicite même pour la compréhension de l'exemple à peine cité. On a observé (Violi 1997, 2.2.2.3) que certains traits, et pas seulement des étiquettes catégoriales comme ANIMAL ou OBJET PHYSIQUE, sont plus *résistants* que d'autres, ineffaçables en quelque

sorte. L'activité sémiotique révèle notre réticence à effacer même certaines propriétés « factuelles », qui nous paraissent plus saillantes et caractérisantes que d'autres.

Pour expliquer que certaines propriétés semblent plus *résistantes* que d'autres, Violi (1997, 7.2) fait la distinction entre propriétés *essentielles* et *typiques* : il est essentiel qu'un chat soit un animal, et typique qu'il miaule ; la seconde propriété peut être effacée, mais pas la première. Une telle distinction nous ramènerait à la vieille différence entre propriétés dictionnariales et propriétés encyclopédiques ; or Violi (1997, 7.3.1.3) considère aussi comme ineffaçables des propriétés fonctionnelles et de nature certainement encyclopédique ; c'est pourquoi il est difficile de dire qu'une chose est une boîte tout en niant qu'elle puisse contenir des objets (et si elle ne le pouvait pas, ce serait une *fausse* boîte).

Souvent, pour construire et imaginer une portion locale d'encyclopédie nécessaire à la compréhension d'un contexte déterminé, on est obligé de recourir à des représentations simplifiées locales qui laissent de côté bon nombre de propriétés résistantes par ailleurs (dans d'autres contextes).

Dans Eco 1984 (2.5.3), je prenais comme exemple le dialogue entre une femme et son mari, dans un petit pavillon de banlieue, à minuit. La femme regarde par la fenêtre puis dit, inquiète : « il y a un homme dans le jardin » ; son mari, vérification faite, répond : « mais non ma chérie, ce n'est pas un homme ». La réaction du mari, en fournissant moins d'informations que ce qu'exige la situation, viole une règle pragmatique – puisque nier la présence d'un homme laisse non seulement supposer qu'il peut s'agir d'un enfant ou d'un chat, mais aussi suggérer quelque chose de plus dangereux (pourquoi pas un envahisseur extraterrestre ?).

Dans ce contexte, alors qu'elle craint la présence d'un homme, la femme n'attribue certainement pas au terme *homme* les propriétés de rationalité, de bipédicté ou de capacité de rire – autant de propriétés qui sont ici *narcotisées* (cf. Eco 1979, 5) et considérées comme insignifiantes. Elle lui prête en revanche celles d'être vivant, capable de mobilité et d'agressivité, et par conséquent potentiellement dangereux, la nuit, dans son jardin – parce qu'on trouve aussi, parmi l'infinité des propriétés encyclopédiques de *homme*, celle de pouvoir commettre un crime (ne sait-on pas que *homo homini lupus* ?). Le mari devrait donc régler sa propre interaction sur la base d'une représentation encyclopédique *locale*, comme sur la figure 18 – représentation dont il pense, de manière conjecturale (étant donné la situation), que sa femme la partage

également.

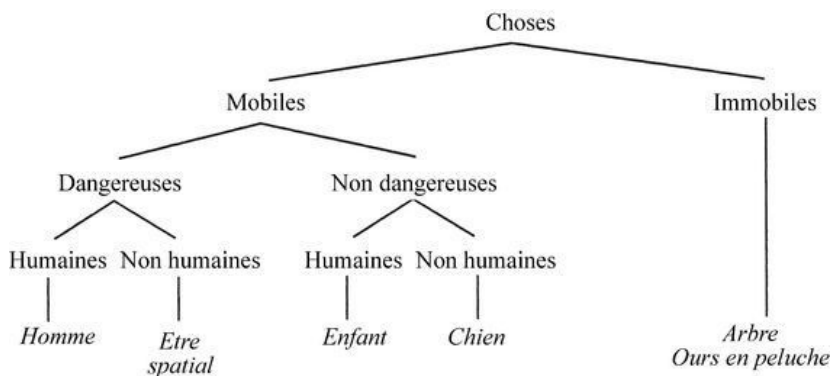


Figure 18

Pour tranquilliser sa femme, le mari devra donc soit exclure immédiatement la propriété de la mobilité (en disant par exemple qu'il s'agit de l'ombre d'un arbre), soit nier toute propriété de dangerosité (il dira alors qu'il ne s'agit pas d'un homme, mais d'un chien errant).

La construction *ad hoc* d'une portion locale d'encyclopédie, qui n'organise que les propriétés pertinentes en fonction du contexte, est donc l'unique artifice qui permet au mari d'interagir raisonnablement avec sa femme inquiète.

1.7. Les « ontologies »

Dans le cadre des recherches les plus récentes de l'Intelligence Artificielle et des sciences cognitives, le thème des réseaux sémantiques a donné naissance à une théorie des *ontologies*. En dépit de son utilisation impropre, ce concept d'« ontologie », dont la signification philosophique est tout autre, désigne l'*organisation catégoriale* d'une portion d'univers qui peut prendre la forme de n'importe quel arbre classificatoire ou réseau sémantique. En ce sens, le mari de l'exemple précédent aurait, sans le savoir (comme Monsieur Jourdain), construit une ontologie.

Une définition large et courante de l'ontologie, proposée par Gruber (1993) comme « la spécification formelle explicite des termes dans un domaine et des relations entre eux », peut s'adapter aussi bien à un réseau sémantique complexe qu'à une simple classification. Ce n'est pas un hasard, en effet, si une grande partie de la littérature sur les ontologies part du modèle de l'*Arbor*

Porphyriana pour illustrer la plus commune des relations sémantiques, la *subsumption* (voir par exemple Sowa éd., 1991, Sowa 2000). Cela peut sembler décevant, mais s'explique par le fait que les producteurs d'ontologies répondent en général à des exigences pratiques (y compris celle de fournir à une entreprise une bonne organisation de ses données ou de ses produits) et que, parfois, une structure en forme d'arbre peut aussi se révéler utile.

Il y a des ontologies du type « partie-de », où l'on analyse, par exemple, le sens de *automobile* en représentant ses différentes composantes ou fonctions (voir Barsalou 1992). Dans ce cas, du point de vue théorique, on ne va pas au-delà des représentations déjà pratiquées dans différentes sémantiques en forme d'encyclopédie – sauf qu'une structure représentationnelle particulière est conçue pour donner des instructions à un ordinateur. D'autres fois, on élabore des graphes où sont prévus des *héritages multiples*, c'est-à-dire que chaque nœud, plutôt que de n'avoir qu'un seul nœud superordonné, peut déduire des propriétés de chacun des nœuds superordonnés, ou de tous.

Il y a débat pour savoir si les ontologies doivent être *adéquatistes*, c'est-à-dire maximales, ou *réductionnistes*, c'est-à-dire rattachées à un seul univers de discours. On admet habituellement que le domaine d'une ontologie ne doit couvrir que la zone d'intérêt de celui qui la produit. On trouve parfois, dans la vaste littérature sur le sujet, des ontologies qui ne sont que de naïfs diagrammes, destinés à mettre en évidence des liens ou des différences absolument intuitifs, parfois des classifications au sens le plus traditionnel du terme, comme celles qu'on utilise en sciences naturelles depuis l'époque de Linné, ou encore de simples sténographies ou artifices mnémoniques. Au-delà de la désinvolture avec laquelle on emploie le terme « ontologie » pour désigner (et vendre) des représentations aussi différentes par leur étendue et leurs fins, si ces modèles reflètent des états et des structures de notre esprit, leur variété incite alors à penser que notre cerveau articule sa compétence à travers différentes modalités d'organisation des données, en fonction du problème à résoudre ou à mémoriser.

Smith (2003) a mis en évidence les aspects qui font l'intérêt des ontologies : (i) elles ne prétendent pas être des représentations du monde, mais nos modalités de conceptualisation dans des domaines déterminés – représentant aussi parfois des connaissances de bon sens ; (ii) une ontologie n'a donc rien à voir avec des questions de réalisme ontologique, c'est une entreprise purement pragmatique ; (iii) les entités présentes dans une ontologie ne possèdent que les propriétés représentées dans cette structure (quant aux autres, nous

dirions qu'elles sont narcotisées car non pertinentes pour l'univers de discours spécifique). D'après Smith, c'est comme si Hamlet, dont les cheveux ne sont pas mentionnés dans la tragédie shakespearienne, n'était ni chauve ni non chauve, *mais n'avait aucune propriété* relative à sa chevelure.

En ce sens, une ontologie, aussi grossière et naïve soit-elle, est la représentation locale d'une portion de connaissance encyclopédique pertinente pour un univers de discours déterminé.

1.8. Ontologies et créativité sémiosique

Au vu de l'exemple de la figure 18, il semble qu'on ait besoin, pour comprendre un texte, ou le sens d'un mot, d'une ontologie sous-jacente. De même si l'encyclopédie, comme le voulait déjà Leibniz, est un corps en continuel renouvellement et expansion, il semble évident que de nombreuses expressions produites au sein d'une culture peuvent contribuer à transformer l'encyclopédie en vigueur : en ce sens, les assertions de Copernic, puis celles de Galilée et de Kepler, ont modifié en profondeur l'encyclopédie de la modernité (qui n'en a pas moins continué, après coup, à enregistrer les théories de Ptolémée, mais en les « astérisquant » comme fausses).

Mais à côté de ces cas d'innovation scientifique, ou de changements du sens commun, on trouve aussi des cas de créativité artistique dans lesquels un nouveau texte, pour être compris dans l'ensemble de ses aspects innovateurs, exige que notre encyclopédie subisse quelque modification.

1.8.1. La métaphore comme instrument producteur de nouvelles ontologies

Cette relecture historique des aventures de l'encyclopédie demande, une fois encore, que l'on revienne à Aristote pour considérer un aspect de sa pensée qui n'a apparemment rien à voir avec l'histoire des définitions, dictionnariales ou encyclopédiques. Il s'agit de sa théorie de la métaphore.

Ce qui nous intéresse dans la théorie aristotélicienne de la métaphore, ce n'est pas seulement qu'elle constitue le premier développement rigoureux de ce trope, mais surtout (de nos jours) le fait que cette première théorisation, au lieu de ne considérer la

métaphore que comme un pur ornement du discours, lui attribue une fonction cognitive³².

La principale proposition de la *Poétique*³³, énoncée en 1459a 8, dit de la métaphore qu'elle est le meilleur de tous les tropes, car comprendre des métaphores, c'est « bien apercevoir les ressemblances » (ou « le concept affiné »). Le verbe utilisé est *theorein*, qui vaut pour apercevoir, enquêter, comparer, juger. Il s'agit donc clairement d'un *verbum cognoscendi*. Aristote donne des exemples de métaphores banales, comme celle du genre à l'espèce (*voici mon navire arrêté*) ou de l'espèce au genre (*Ulysse a accompli des milliers de belles actions*), mais il propose aussi des métaphores plus intéressantes d'un point de vue poétique, quand il parle de la métaphore de l'espèce à l'espèce (*ayant, au moyen de son glaive de bronze, épuisé sa vie*). Concernant les métaphores par analogie, il semble énumérer des expressions déjà assez codifiées, comme *le bouclier de Dionysos* pour la coupe et *la coupe d'Arès* pour le bouclier, ou encore le soir comme *vieillesse du jour*. Il salue cependant une expression poétique indéniablement belle et originale dans *semant une lumière divine*, dit à propos du soleil (formule peut-être reprise à Pindare), et il apprécie la quasi-énigme de *j'ai vu un homme qui collait sur un homme du bronze avec du feu*, dit à propos de la ventouse. Autant de cas où la trouvaille poétique impose de mener l'enquête sur la similitude, suggérée certes, mais pas si évidente.

Le livre III de la *Rhétorique* contient davantage de passages importants à ce sujet. Ce qui suscite l'admiration (*to thaumaston*) est agréable ; la métaphore se manifeste (*phainesthai*) quand on examine (*skopein*) une possible conformité ou analogie ; comme on ne peut emprunter à d'autres le talent de la métaphore, celle-ci est matière à invention, et non à simple imitation. Les exemples d'analogie sont loin d'être banals ; ainsi le fameux passage (1405a) où les pirates se donnent eux-mêmes le nom de *pourvoyeurs* ou de *fournisseurs*. La manœuvre rhétorique est convaincante, car elle insinue que brigand et commerçant ont une propriété en commun : celle, pour ainsi dire, de faire passer des marchandises d'une source au consommateur. L'identification de la propriété (tout à fait effrontée) est hardie, car elle narcotise d'autres propriétés discordantes, comme l'opposition entre mode pacifique et mode violent, mais aussi indéniablement *ingénieuse* car elle provoque la surprise, en incitant à reconsidérer le rôle du pirate dans l'économie méditerranéenne.

Aristote dit qu'il faut extraire les métaphores des choses non

évidentes, tout comme en philosophie, l'esprit sagace connaît, trouve, voit (*theorein*) des ressemblances entre des choses éloignées (1412a 12). Il dit aussi, en 1405b, que les métaphores impliquent des énigmes. Puis au sujet des *asteia* (1410b 6 et suiv.), rappelant que le poète appelle la vieillesse *kalámen* (le chaume), il spécifie que cette métaphore produit une connaissance (*gnôsis*) à travers le genre commun, en tant que l'une et l'autre appartiennent au genre des choses défléuries. Les enthymèmes élégants sont ceux qui nous apportent rapidement une connaissance nouvelle, et en ce cas comme en d'autres, le *verbum cognoscendi* utilisé est *manthanein*, apprendre. Les plus beaux enthymèmes sont ceux que l'on comprend au fur et à mesure qu'on les dit et qu'on ne connaissait pas déjà, ou bien ceux qu'on ne comprend qu'à la fin. On dit alors : *gnôsis gínetai*. Quant à la métaphore évidente, qui n'impressionne pas du tout, elle est répudiée. Lorsque la métaphore nous fait voir les choses à l'inverse de ce que l'on croyait, il devient alors manifeste qu'on a appris, et notre esprit semble dire : « oui, c'était ainsi, je me trompais ».

Les métaphores « mettent la chose sous les yeux » (*to poieîn to pragma pro ommaton*). Ce « mettre la chose sous les yeux » revient plusieurs fois dans le texte, et Aristote insiste, avec conviction : la métaphore n'est pas seulement un transfert, mais un transfert qui est une évidence immédiate – évidemment inhabituelle, inattendue, grâce à laquelle on voit les choses tandis qu'elles agissent (1410b 34) ou sont signifiées en acte.

Quant aux très nombreux exemples fournis par le texte, concernant en particulier les similitudes (1406b 20 et suiv.), bien qu'il soit difficile de dire s'ils sonnaient hardiment aux oreilles des contemporains d'Aristote, ils n'en constituent pas moins tous des exemples de bons mots inédits. On peut en dire autant du passage sur les *asteia* (1411b 22), dont tous les exemples, résolument provocateurs, sont si rarement utilisés que leur auteur est nommé. Appeler les trières des *moulins coloriés* et les tavernes des *phidities attiques* est une belle manière de faire voir les choses de façon inhabituelle.

Mais *qu'est-ce* donc que la métaphore, comme dispositif cognitif, nous fait voir d'une nouvelle manière ? Sont-ce les choses elles-mêmes, ou la manière dont nous avons l'habitude de voir (et de représenter) les choses ?

Il a fallu attendre la culture contemporaine pour nous rendre compte que les métaphores, pour être comprises, nécessitent

souvent l'individuation d'une nouvelle organisation catégoriale. Comme le dit Black (1979, p. 39-40) : « certaines métaphores nous rendent capables de voir des aspects de la réalité que la production même de métaphores aide à constituer. Mais cela ne doit pas nous surprendre, si l'on pense que le monde est sûrement le monde sous une certaine description – ou un monde vu d'un certain point de vue. Certaines métaphores peuvent créer ce point de vue³⁴ ».

Toutefois, quand Aristote disait que l'invention d'une belle métaphore « met sous les yeux » pour la première fois un rapport inédit entre deux choses, il voulait dire que la métaphore impose une réorganisation de notre savoir et de nos opinions. Revenons à la métaphore de la *Rhétorique* (1405a) qui fait des pirates des *pourvoyeurs* ou des *fournisseurs*. Avant l'apparition de cette métaphore, rien ne rapprochait un honnête marchand, qui achète, transporte par mer puis revend ses marchandises, d'un pirate qui lui, vole les marchandises des autres. Le bon mot métaphorique consiste à individuer nécessairement une organisation hiérarchique de propriétés qui, au niveau inférieur, distingue une action violente d'une action pacifique, mais aux niveaux supérieurs, réunit le genre et l'espèce de ceux qui opèrent une translation de marchandises par la mer. Ainsi la métaphore suggère, de manière inopinée, une fonction socialement utile au pirate, nous faisant du même coup suspecter quelque chose de l'ordre de l'escroquerie dans l'opération du vendeur. Le champ catégorial se réorganise alors non plus autour de considérations morales ou légales, mais plutôt autour d'opérations économiques.

Nous avons déjà vu qu'Aristote, en cherchant différentes explications à l'éclipse, testait différentes « ontologies » (terme qu'on peut sans risque utiliser dans le sens très moderne à peine évoqué). Il en va de même dans les *Parties des animaux*, lorsque sur la base d'observations empiriques, il doit décider entre plusieurs phénomènes biologiques lequel est cause de l'autre : Aristote est confronté au fait que les ruminants (c'est-à-dire les animaux à quatre estomacs) ont des cornes mais n'ont pas d'incisives supérieures – avec le cas embarrassant du chameau, qui est un ruminant, n'a pas d'incisives supérieures, mais n'a pas non plus de cornes.

Aristote commence par proposer une définition en vertu de laquelle les animaux à cornes, ayant quatre estomacs qui permettent une rumination interne, ont dévié la matière dure des dents dans la formation des cornes. Pour pouvoir faire entrer le chameau dans

cette organisation catégoriale, Aristote doit supposer qu'au lieu de dévier la matière dure dans les cornes (sa grande taille lui épargnant le besoin d'autres protections), il les a plutôt déviées en une matière dure, au niveau des incisives (figure 19).

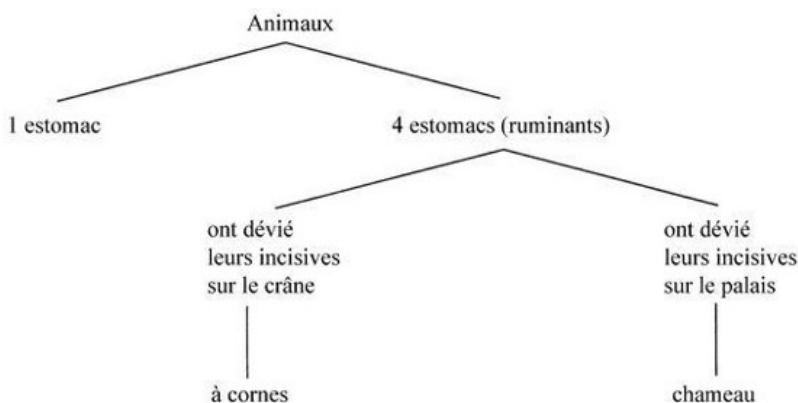


Figure 19

Mais pourquoi les ruminants sont-ils ainsi ? Le fait d'être ruminants explique qu'ils ont des cornes, mais le fait d'avoir des cornes n'explique pas pourquoi ils sont ruminants. Pour les définir, Aristote avance donc l'hypothèse que les ruminants sont ceux qui, ayant dévié la matière dure de la bouche vers la tête pour des raisons défensives, ont donc élaboré quatre estomacs (figure 20).

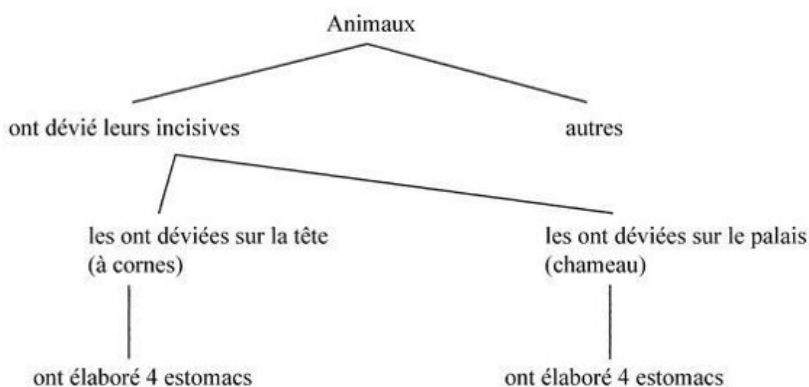


Figure 20

On comprend aisément que ces deux définitions présupposent deux organisations catégoriales différentes : dans l'une, c'est le fait d'être ruminant qui détermine la déviation des incisives et permet la création des cornes, tandis que dans l'autre, c'est la déviation des incisives pour des raisons défensives qui a produit les quatre estomacs. A vrai dire, l'intention d'Aristote (en ébauchant différentes hypothèses sur les causes et les effets) n'est pas du tout

de construire des arbres pseudo-porphyriens, mais il fait simplement preuve d'une flexibilité extrême en choisissant comme genre ce qui était auparavant espèce, et inversement. En d'autres termes, il ne dit jamais que la définition part d'une structure ontologique sous-jacente, mais entend plutôt proposer une méthodologie de la division qui permette d'accéder à la définition adéquate. Ce n'est pas l'arbre sous-jacent qui permet la définition, mais la définition qui impose un arbre sous-jacent, souvent *ad hoc*.

Il en dit même davantage dans le cadre de sa théorie de la métaphore, puisqu'il suggère qu'une utilisation créative et inédite du langage oblige à *inventer une nouvelle ontologie* – et donc, dirons-nous, à enrichir dans une certaine mesure notre encyclopédie.

Naturellement, la nouvelle ontologie ne vaut qu'en tant qu'elle concerne la compréhension du texte créatif qui l'impose. Il est toutefois permis de supposer que cette nouvelle ontologie, après avoir été imposée par le texte créatif et aussi *locale* soit-elle, laisse d'une manière ou d'une autre une trace dans notre encyclopédie.

1.8.2. Ontologies joyciennes

J'avais construit, dans l'essai « Sémantique de la métaphore » (in Eco 1971), une sorte de modèle réduit d'ontologie constitué par toutes les expressions qui apparaissent dans une certaine section de *Finnegans Wake* de Joyce, et j'avais tenté de justifier les différents *puns* comme formant le passage entre une série d'associations de sons, de synecdoques, de métonymies ou de métaphores.

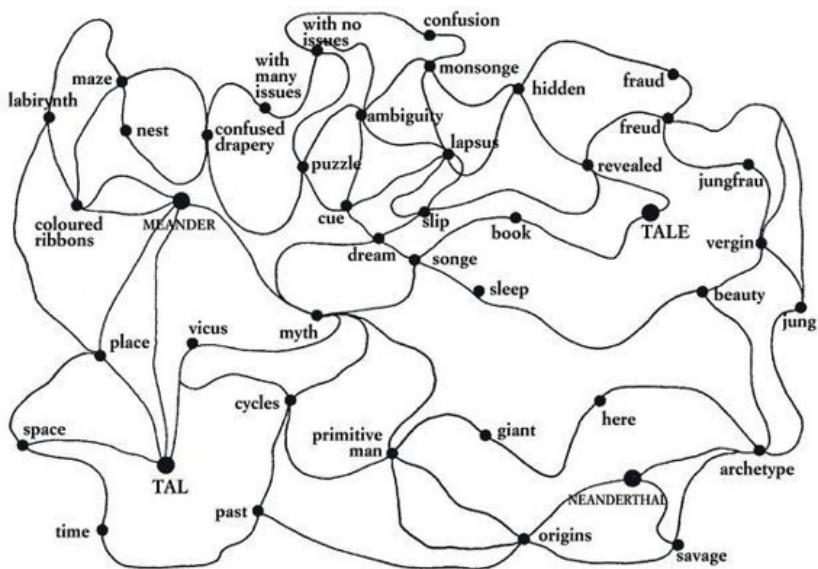


Figure 21

L'expérience entendait montrer qu'à partir de n'importe quel point de l'univers textuel choisi comme échantillon, on pouvait toucher, en suivant des parcours multiples et continus, comme en un jardin dont les sentiers bifurquent, n'importe quel autre point.

Le schéma de la figure 21 montre que le terme *Neanderthal* mobilise, par association phonétique, trois autres termes : *meander*, *Tal* (« la vallée », en allemand), *tale* (« le conte », en anglais), qui concourent à former ensemble le *pun* « *meandertale* ». Dans le trajet associatif cependant, on observe la création de nœuds intermédiaires, produits par des termes qui apparaissent tous, et uniquement, dans le texte de *Finnegans Wake*. Dès lors, les associations peuvent être aussi bien d'ordre phonétique que sémantique.

Les interconnexions montrent, en outre, que chaque terme pourrait devenir à son tour l'archétype d'une série associative qui conduirait à identifier, tôt ou tard, d'autres chaînes associatives. Le diagramme dans son ensemble a une valeur purement orientative, en ce sens qu'il appauvrit les associations, d'un point de vue numérique et dimensionnel. Cependant, si nous passons de cette ontologie au texte de Joyce, nous voyons la façon dont toutes les associations enregistrées par le réseau s'y sont développées (ou comment cette ontologie est née de l'exigence de rendre explicites les associations que ce texte entendait susciter). Bien plus, chaque association produit un *pun* qui définit le livre. Le livre est une

slipping beauty (c'est-à-dire une belle endormie qui, dans son sommeil, génère des lapsus par glissements sémantiques, se souvient d'une faute, etc.), un *jungfraud's messongebok* (l'association du message s'ajoute à celles déjà citées), un labyrinthe (ou *meandertale*) dans lequel se trouve *a word as cunningly hidden in its maze of confused drapery as a fieldmouse in a nest of coloured ribbons* (expression qui a inspiré le schéma, lequel aurait naturellement été plus clair si l'on avait dessiné chaque circuit avec une couleur différente).

Comme synthèse finale, le néologisme *meanderthalltale* devient, dans les pages du livre, le substitut métaphorique pour tout ce que l'on peut dire du livre même, et pour tout ce qui est dit par les chaînes associatives identifiées dans le réseau.

Dans les séquences associatives à caractère sémantique, et non phonétique, les termes s'associent par identité ou similarité de propriétés (pas réelles, mais culturellement *imputées*). En les relisant, on s'aperçoit que chacune des séquences associatives pourrait être construite en référence à un « champ notionnel » admis dans une culture donnée, ou à l'un de ces carrefours linguistiques typiques théorisés par Trier, Matoré et d'autres. Une recension des champs notionnels acquis par une culture permettrait d'expliquer pourquoi on lie non seulement *Fraud* et *Freud*, par similarité phonétique, mais aussi *Freud-songe* et *Freud-Jung*.

Examinons par exemple la séquence générée par *Tal* : d'un côté, elle renvoie à *space* et *place*, genres dont *Tal* est, pour ainsi dire, l'espèce. Mais *space* renvoie à *time*, parce que le rapport entre espace et temps est une relation de complémentarité typique. Le rapport entre le temps et le passé, entre le passé et les cycles de Vico, naît presque d'une contiguïté livresque.

Ce qui signifie, d'une part, que toutes les connexions étaient déjà culturalisées avant que Joyce ne les justifie en faisant mine de les instituer ou de les découvrir ; d'autre part, qu'elles ne deviennent évidentes à nos yeux (et permettent de construire l'ontologie sous-jacente au texte) que parce que Joyce leur a donné le jour, en rendant manifestes les relations entre les termes d'un *domaine* dont il a défini le cadre.

Ce qui rend le *pun* créatif, ce n'est pas la série des connexions (qui, en puissance, le précède en tant que déjà culturalisé) ; c'est la décision d'obliger à construire, à travers une ontologie inédite, *des courts-circuits possibles* mais pas encore évidents. A y bien regarder, il n'y a pas de similarité phonétique entre *message* et *songe*, et une contiguïté sémantique bien faible (mais suffisante pour que, dans

certaines cultures, ou à l'intérieur d'une *koïnè* psychanalytique, un songe soit un message). Pour les unir, il a donc fallu obliger le lecteur à sauter entre des points disjoints du diagramme, de manière à pouvoir arriver de *songe* à *messonge*, ou de *message* à *messonge*. Mais dès lors, c'est-à-dire dès lors que le texte a parlé, ces points ne sont plus disjoints.

Le langage, en amenant le processus encyclopédique de sémiose illimitée à produire des résultats créatifs, a constitué un nouveau réseau polydimensionnel de connexions possibles. Cette « douce violence » créative, une fois mise en œuvre, ne laisse pas indemne l'encyclopédie collective (ni même celle, indirectement, à laquelle participent ceux qui n'ont pas lu Joyce). Elle y a laissé une trace, une blessure fructueuse.

1.9. Les formats de l'encyclopédie

1.9.1. De l'individuel au maximal

Pour passionnante qu'a pu être la reconstruction d'une « ontologie joycienne », il n'en reste pas moins que le modèle réduit de labyrinthe présenté sur la figure 21 est infiniment plus pauvre que *Finnegans Wake* dans son ensemble. Bien qu'il se soit révélé utile pour comprendre une série de connexions implicites et explicites à la base de nombreux *puns*, instructif (peut-être) en tant que miniaturisation d'un réseau encyclopédique, néanmoins, comme toutes les ontologies dont il a été question jusqu'à maintenant, il réduit fatalement la richesse de cette Encyclopédie Maximale (dont fait d'ailleurs partie le texte *entier* de *Finnegans Wake*) à laquelle il renvoie bien sûr, mais à travers une opération de domestication.

On a dit au paragraphe 1.4 qu'une Encyclopédie Maximale n'est pas attingible dans sa totalité parce qu'elle représente l'ensemble de tout ce qui a été dit et pensé, ou du moins en principe de tout ce qui serait trouvable en tant qu'exprimé au moyen d'une séquence d'interprétants matériellement identifiables (graffitis, stèles, monuments, manuscrits, livres, enregistrements électroniques), comme dans une sorte de Worldwide Web infiniment plus riche que celui auquel on a accès par Internet.

A ce titre, l'expérience mentale à laquelle nous convie Thomas Pavel (1986) est fascinante. Supposons qu'un être omniscient soit en mesure d'écrire ou de lire une Œuvre Maximale, contenant toutes

les affirmations vraies aussi bien sur le monde réel que sur tous les mondes possibles. Naturellement, puisqu'on peut parler de l'univers avec différents langages, et que chaque langage le définit d'une façon différente, il existe une Collection Maximale d'œuvres Maximales. Supposons maintenant que Dieu charge des anges d'écrire, pour chaque homme, des Livres Quotidiens, où ils noteraient tous les énoncés (à propos des mondes possibles de ses désirs ou de ses espoirs, et du monde réel de ses actes) correspondant à une affirmation vraie dans l'un des livres qui composent la Collection Maximale. La collection des Livres Quotidiens d'un individu donné devra être présentée le jour du Jugement dernier, en même temps que celle des Livres où sont évaluées les vies des familles, des tribus et des nations.

Mais l'ange qui écrit un Livre Quotidien ne se limite pas à aligner des affirmations vraies : il les relie entre elles, les évalue, les érige en système. Et puisque, au jour du Jugement, les individus et les groupes auront chacun un ange défenseur, les défenseurs récriront pour chacun une autre série astronomique de Livres Quotidiens où les mêmes affirmations seront reliées différemment, et différemment confrontées aux affirmations de l'une des Œuvres Maximales.

Comme on retrouve une infinité de mondes alternatifs dans chacune des Œuvres Maximales infinies, les anges écriront des Livres Quotidiens infinis où se mélangeront des affirmations qui sont vraies dans un monde et fausses dans l'autre. Si l'on pense ensuite que certains anges maladroits peuvent mélanger des affirmations qu'une et une seule Œuvre Maximale enregistre comme mutuellement contradictoires, on finira par obtenir une série d'Abrégés, de Mélanges, d'abrégés de fragments de mélanges, qui feront l'amalgame entre des strates de livres d'origines diverses. Dès lors, il sera très difficile de dire quels livres sont vrais, ou fictifs, et par rapport à quel livre original. Une infinité astronomique de livres se retrouvera alors à cheval entre des mondes différents, et il arrivera que l'on considère comme fictives des histoires que d'autres ont considérées comme vraies.

Voilà une bonne image de ce que pourrait être l'Encyclopédie Maximale, si l'on substitue à ces anges les êtres humains qui se sont efforcés de laisser des traces (des bisons d'Altamira à l'invention de l'écriture, et j'en passe) de leurs souvenirs. La légende racontée par Pavel illustre assez bien notre situation face à l'univers des affirmations que nous avons l'habitude d'accepter non comme « vraies » mais comme énoncées de toute manière³⁵.

Les paragraphes précédents ont permis de voir que, face à

l'immensité virtuelle de l'Encyclopédie Maximale (hypothèse régulatrice stimulant la compréhension d'énoncés en tous genres), on s'efforce d'habitude de réduire son format et d'en construire des représentations locales orientées vers la compréhension d'un seul contexte. Cette dialectique entre local et global n'est cependant pas si simple, et la reconnaître ne signifie pas qu'on a répondu à une question, mais qu'on l'a formulée. Quand on s'efforce de reconstruire, dans un contexte donné, la portion d'encyclopédie probablement activée par quelque énonciateur, à quel format d'encyclopédie fait-on référence ? Il va de soi que pour comprendre ce que veut dire un enfant qui affirme que le Soleil s'est déplacé, on n'a pas besoin de faire référence à de complexes notions de cosmologie concernant la révolution galactique du Soleil, mais plutôt à l'ensemble des habitudes perceptives « naïves » en vertu desquelles nous disons que le Soleil se lève et se couche. Mais à quel format d'encyclopédie fait-on référence, lorsqu'on parle avec un scientifique, une personne cultivée, un paysan, ou l'habitant d'un autre pays ?

Nous avons discuté, dans *Kant et l'ornithorynque*, de la différence entre un Contenu Nucléaire – un ensemble d'interprétants sur la base duquel une personne non instruite autant qu'un naturaliste peuvent tomber d'accord sur les propriétés évoquées par le terme *souris*, et comprendre tous deux, de la même façon, l'énoncé *il y a une souris dans la cuisine* – et un Contenu Molaire, qui représente la connaissance que le naturaliste, en tant que spécialiste, peut avoir d'une souris. Il est donc permis de penser qu'il y a, d'un côté, une Encyclopédie Moyenne (à laquelle participe, en l'espèce, aussi bien le naturaliste que le parlant commun) et de l'autre, une pléthore incontrôlable d'Encyclopédies Spécialisées, dont le recueil complet constituerait l'inaccessible Encyclopédie Maximale. Nous pourrions alors représenter les états (et les strates) de ce que Putnam a appelé division sociale du travail linguistique en faisant l'hypothèse d'une sorte de système solaire (l'Encyclopédie Maximale) où une multitude d'Encyclopédies Spécialisées parcourent des orbites de tailles différentes, autour d'un noyau central (l'Encyclopédie Moyenne) ; au centre de ce noyau, il faudrait encore imaginer un fourmillement d'Encyclopédies Individuelles, qui représentent de manières différentes et imprévisibles les connaissances encyclopédiques de chaque individu.

Le paragraphe 1.3.3 faisait allusion à l'idée d'Alsted en vertu de laquelle les individus sont, par rapport à l'encyclopédie, autant de conteneurs, dont chacun est apte à renfermer un contenu adapté à sa propre capacité réceptive, et aucun n'est en mesure de contenir

en soi tout le savoir. Dans tout type d'interaction communicative, il faut bien sûr présupposer et inférer le format de l'encyclopédie individuelle de ceux qui nous parlent, autrement nous leur attribuerons des intentions (et des savoirs) qu'ils n'ont pas. C'est pour cette raison, au fond, qu'on active si souvent le *principe de charité*. Mais d'habitude (sauf quand on a affaire à des interlocuteurs anomaux, par exemple un enfant, un étranger venant d'une culture lointaine et inconnue, ou un malade mental), répondant à des critères d'économie, on recourt à l'Encyclopédie considérée comme Moyenne. Bien qu'elle soit difficile à délimiter, une Encyclopédie Moyenne s'identifie aux contenus d'une culture donnée.

De même que la connaissance des œuvres de Platon (excepté le *Timée*) ne faisait pas partie de l'Encyclopédie Moyenne de la culture médiévale, et que les notions sur Platon provenaient de sources néoplatoniciennes, ainsi l'idée selon laquelle on a cru vrai le modèle ptolémaïque par le passé, alors qu'on le considère maintenant comme faux (sans qu'il ait pour autant été oublié), fait partie de notre encyclopédie occidentale actuelle. En bref, nous pourrions dire que l'Encyclopédie Moyenne est représentée par une encyclopédie au sens éditorial du terme – probablement une encyclopédie de dimensions moyennes, plutôt que les innombrables volumes de l'Universalis³⁶.

Que cette encyclopédie soit moyenne ne signifie pas que tous les membres d'une culture donnée y participent, mais qu'elle est *participable* (nous verrons plus en détail au paragraphe 1.9.5 le concept de « latence » de l'information). Une personne même cultivée peut ignorer ou avoir oublié la date du décès de Napoléon, mais elle sait qu'il s'agit d'une notion accessible et qu'il y a des sources auxquelles elle pourrait accéder pour la connaître. C'est d'ailleurs pourquoi on a l'habitude de dire que l'homme de culture n'est pas celui qui connaît par cœur les dates de début et de fin de la guerre de Sept Ans, mais celui qui sait où les trouver en quelques minutes.

L'Encyclopédie Moyenne n'est toutefois pas identifiable à une bibliothèque de grandes dimensions qui contiendrait des milliers ou des millions de volumes, parce qu'une bibliothèque de ce genre, même sans être conforme au modèle de l'Encyclopédie Maximale, enregistrerait pourtant les Encyclopédies Moyennes de cultures exotiques, de civilisations passées et, de préférence, toutes les Encyclopédies Spécialisées actuelles et désuètes. Une bibliothèque est plutôt une tentative d'approximation vers l'Encyclopédie Maximale, fatalement incomplète car les notions qui ont été confiées à la parole écrite ne sont pas les seules à faire partie de

Or le fait que non seulement l'Encyclopédie Maximale, mais aussi cette « parodie » qu'en est la bibliothèque, donne à chacun le vertige d'un savoir excessif, que personne ne pourra jamais capturer ni conserver entièrement dans sa mémoire individuelle, nous renvoie au problème de la mémoire et de l'oubli, ou encore au syndrome de Vertige du Labyrinthe.

1.9.2. *Le vertige du labyrinthe et l'ars oblivionalis*

Le problème de la nécessité d'oublier naît au même moment où, dès l'Antiquité classique, sont élaborées les mnémotechniques pour se rappeler le plus grand nombre d'informations possible (en particulier au cours de siècles où l'information n'était pas facilement attingible et transportable, contrairement à ce qui est ensuite advenu avec l'invention de l'imprimerie d'abord, puis des instruments électroniques). Dans le *De oratore* (II, 74), Cicéron citait par exemple le cas de Thémistocle, doté d'une mémoire extraordinaire, à qui l'on propose d'apprendre une *ars memorandi*. Thémistocle répond qu'on « l'aurait fort agréé si on lui avait enseigné à oublier plutôt qu'à apprendre » (*gratis sibi illum esse facturum, si se oblivisci quae vellet, quam si meminisse docuisset*), car « il était préférable pour lui d'oublier ce dont il ne voulait pas se rappeler plutôt que de conserver tout ce qu'il avait vu ou entendu une fois » (*cum quidem ei fuerit optabilius oblivisci posse potius quod meminisse nollet, quam quod semel audisset videssetve meminisse*).

Comme on peut voir, la préoccupation de Thémistocle anticipe l'angoisse de Funes el Memorioso (peut-être même inspire-t-elle Borges), qui se rappelait de façon si obsessionnelle et insupportable chacune de ses expériences, même le simple bruissement d'une feuille perçu des décennies auparavant, qu'il en était presque devenu un *minus habens*.

Le problème de l'excès de mémoire explique pourquoi l'une des terreurs des mnémotechniciens était de se rappeler au point de confondre leurs idées, donc pratiquement d'oublier. Il semble en effet qu'à un certain moment de sa vie, Jules Camille se soit excusé de son propre état de confusion ainsi que de ses défauts de mémoire, alléguant sa longue et frénétique application aux théâtres du monde. Quant à Agrippa, il avait affirmé dans sa polémique contre les mnémotechniques (*De vanitate scientiarum*) que ces images monstrueuses, en surchargeant l'esprit, le rendent obtus et le

poussent à la folie. D'où, secrètement parallèle aux vicissitudes de l'*ars memoriae*, la représentation en traits du fantôme d'une *ars oblivionalis* (cf. Eco 1987b et Weinrich 1997).

Dans la « Lettione xx » de sa *Plutosofia* (1592), Filippo Gesualdo passe en revue les « méthodes pour l'oubli ». Il exclut d'emblée les solutions mythiques, comme boire l'eau du Léthé, parce qu'il sait qu'avant lui déjà, dans son *Libellus artificiosae memoriae* (1570)³⁷, Johannes Spangerbergius rappelait qu'on oublie par corruption, c'est-à-dire par oubli des espèces passées, par diminution (vieillesse et maladies) et par ablation d'organes cérébraux. On peut évidemment aussi oublier par refoulement, sous l'effet de l'ivresse ou de la drogue, mais dans tous ces cas il s'agit d'événements naturels qui doivent être et ont été étudiés en d'autres lieux³⁸.

Gesualdo veut en revanche élaborer un art de l'oubli qui aurait les mêmes caractéristiques qu'une *ars memoriae* ; c'est pourquoi il conseille :

Premièrement, ayant représenté les images, et voulant les mander à l'oubli ; soit de jour avec les yeux fermés, soit de nuit au milieu des ténèbres, allez par l'esprit faire le tour de tous les lieux inventés, en imaginant que les ténèbres très obscures de la nuit recouvrent tous les lieux, et procédant ainsi, et rétrocedant plusieurs fois par l'esprit, et n'y voyant pas d'images, toute figure s'évanouit facilement.

Deuxièmement, allez parcourir tous les lieux, avec l'esprit à l'endroit, à l'envers, et contemplez-les vides et nus, tels qu'ils furent formés la première fois sans aucune image, et faites plusieurs fois ce raisonnement.

Troisièmement, quand les personnes dans les lieux sont stables, revoyez-les par l'esprit sous tous leurs aspects plusieurs fois, et contemplez-les de la façon dont elles y furent d'abord établies, la tête baissée, les bras pendants, et sans images ajoutées.

Quatrièmement, comme le peintre recouvre de plâtre et met du blanc sur ses peintures, pour les effacer ; de même nous pouvons, en appliquant des couleurs sur les images, les effacer. Que ces couleurs soient le blanc, ou le vert, ou le noir ; imaginez sur les lieux des tentes blanches, ou des draps verts, ou des tissus noirs, traversant plusieurs fois les lieux avec ces voiles de couleur. Vous pouvez encore imaginer les lieux pleins de paille, de foin, de bois, de marchandises, etc.

Cinquièmement, je considère comme une très belle Règle celle de la collocation des nouvelles figures ; car comme un clou chasse l'autre, ainsi la formation des nouvelles images, et leur collocation dans les lieux déjà inventés, efface de la mémoire les premières images. Il faut certes imprimer ces secondes images avec beaucoup d'attention et un grand effort de l'esprit, et les répéter plusieurs fois, et surtout, dans les ténèbres et dans la quiétude de la nuit ; afin que l'idée vive et intense des secondes chasse les premières Idées.

Sixièmement, imaginez une grande tempête de vents, de grêles, de poussières, qui ruine et inonde maisons, temples et lieux, qui confonde toute chose ; et quand cette pénible pensée aura duré un peu, et l'ayant répétée plusieurs fois encore, faites à la fin avec l'esprit une promenade à travers ces lieux, imaginant un temps clair, calme et tranquille, et revoyant les lieux nus, et vides, comme ils furent d'abord formés.

Septièmement, ayant laissé passer le plus grand laps de temps possible, imaginez un Homme hostile, horrible et effrayant (et plus il aura l'air fier, et bestial, et hostile, mieux ce sera), avec un groupe de compagnons armés, qui entre et passe impétueux à travers les Lieux, et avec des fouets, des bâtons et des armes chasse les idoles, frappe les personnes, fracasse les images, fasse fuir par les portes et sauter par les fenêtres tous les animaux et les personnes mobiles qui se trouvaient dans les lieux.

Une fois passés le fracas et la ruine, et l'âme revenue de cet effroi, en revoyant les lieux, vous les verrez nus, et vides comme avant. Et si cette ruine était confiée à des armées ennemies, comme les Turcs ou les Païens, ce serait plus facile encore ; car cet effroi confond et met toutes les choses sens dessus dessous³⁹.

Nul ne sait si les artifices conseillés par Gesualdo ont été mis en œuvre ; quoi qu'il en soit, il est permis de soupçonner que tous ces artifices permettaient, non d'oublier quelque chose, mais plutôt de se rappeler ce qu'on voulait oublier, en se le rappelant ainsi avec plus encore d'intensité – comme il arrive aux amants qui s'efforcent d'effacer l'image de celui ou celle qui les a abandonnés⁴⁰.

Les raisons physiologiques et psychologiques de l'impossibilité d'une *ars oblivionalis* dépendent de la dialectique contiguité/similarité, sur laquelle se fondent les mnémotechniques classiques elles-mêmes : si l'objet *x* a été d'une manière ou d'une autre imaginé en contact avec l'objet *y*, ou si l'objet *x* présente quelque homologie avec l'objet *y*, chaque fois qu'est évoqué l'objet *x*, l'objet *y* est

évoqué. Mais si tel est le fonctionnement des *ars memoriae*, comment peut-on alors imaginer un objet *x* qui, dûment évoqué, agisse d'une manière ou d'une autre sur les centres cérébraux en effaçant l'objet *y* ? Jakobson 1956 a bien décrit la structure des aphasies, et la façon dont elles se manifestent, mais il n'a pas dit comment les produire artificiellement. Ce n'est pourtant pas un hasard si Jakobson, pour expliquer sinon les causes, du moins la mécanique interne d'un phénomène neurophysiologique comme l'aphasie, a recouru à deux catégories linguistico-sémiotiques. Cela nous incite à envisager les arts de la mémoire (donc le souvenir autant que l'oubli) en termes sémiotiques.

1.9.3. Mnémotechniques comme sémiotiques

Tout artifice mnémotechnique est indiscutablement un phénomène de pertinence sémiotique, à condition d'accepter une définition du signe comme quelque chose qui se trouve sous les yeux de quelqu'un à la place d'autre chose, sous quelque rapport et capacité. Associer d'une manière ou d'une autre un *y* à un *x* signifie utiliser l'un comme le signifiant ou l'expression de l'autre. Faire un nœud à son mouchoir relève certainement de l'artifice sémiotique, comme l'était la séquence de cailloux ou de haricots que le personnage de la fable disposait pour retrouver son chemin dans le bois. Ces deux artifices diffèrent pourtant en ceci que le nœud au mouchoir vaut comme signe arbitraire pour n'importe quelle chose que l'on déciderait de lui associer, tandis que la séquence de cailloux, instituant une homologie vectorielle entre la succession des pierres et le chemin à parcourir, vaut pour ce chemin et non pour n'importe quel chemin possible – mais on peut seulement conclure que les artifices mnémotechniques mettent en jeu des procédés sémiotiques différents.

Les mnémotechniques gréco-latines se présentent en première instance comme séquence de solutions empiriques, sur la base d'associations s'inspirant de critères rhétoriques – c'est-à-dire, comme Aristote le suggérerait déjà, en s'appuyant sur « quelque chose de semblable, ou de contraire, ou d'étroitement lié⁴¹ ». On a affaire à une ébauche de système quand les mnémotechniques classiques elles-mêmes proposent la constitution organisée de lieux, comme le palais ou la cité, même si souvent la structure organique des *loci* accueille des séries occasionnelles de *res memorandae*. Mais les systèmes les plus élaborés se présentent comme une sémiotique au sens hjelmslévien du terme, c'est-à-dire comme un système qui prévoit un plan de l'expression, forme et contenu, en corrélation

avec un plan du contenu, forme et substance. Or parler de forme du contenu signifie parler d'une organisation systématique du monde. En outre, il n'y a en principe rien qui soit constitutivement expression ou contenu, étant donné que si dans une fonction signique basée sur un système A, x est l'expression de y , alors dans un autre système B, y peut devenir l'expression de x – rien n'empêche donc de concevoir deux sémiotiques : dans l'une, des images visuelles tiendraient lieu de séquences de lettres alphabétiques, tandis que dans l'autre, les mêmes lettres alphabétiques tiendraient lieu d'images visuelles.

Les mnémotechniques qui présentent certains des aspects d'une sémiotique sont les systèmes où : (i) au niveau expressif apparaît un système de *loci*, destiné à abriter des figures qui appartiennent au même champ iconographique et qui endossent la fonction d'unités lexicales ; (ii) au niveau du contenu, les *res memorandae* sont à leur tour organisées en un système logico-conceptuel tel que, si l'on pouvait traduire ce système dans les termes d'une autre représentation visuelle, la mnémotechnique pourrait faire office de plan de l'expression d'une seconde mnémotechnique, dont le contenu deviendrait le système des lieux et des images qui constituait le plan de l'expression de la première mnémotechnique.

Dans le *Thesaurus artificiosae memoriae* de Cosma Rosselli (1579) par exemple, le théâtre soigneusement organisé et mis en scène de structures planétaires, de hiérarchies célestes et de girones infernaux est à la fois système lexical et organisation du monde. La mnémotechnique de Rosselli est une sémiotique car c'est la fonction signique, et non la nature de la chose, qui l'institue comme expression et comme contenu. Toute chose peut devenir fonctionnelle expressif ou fonctionnelle du contenu. Une expression qui revient souvent chez Rosselli est *e converso* (ou ses équivalents) : x peut être mis pour y , ou *e converso*. Entre autres choses, on peut utiliser comme figures des entités qui avaient été placées auparavant parmi les *loci*, et *inversement*⁴².

On pourrait objecter que de nombreuses mnémotechniques ne sont pas une sémiotique au sens hjelmslévien parce que leurs plans sont *conformes* : la corrélation entre unité d'expression et unité de contenu ne se fait pas terme à terme et n'est de toute façon pas arbitraire. Il y a entre les plans un rapport isomorphique en vertu duquel ces mnémotechniques seraient, pour Hjelmslev, des *systèmes symboliques* plutôt que des sémiotiques. Voyons par exemple l'artifice (présent chez divers auteurs) par lequel on associe le système des cas grammaticaux à des parties du corps humain : pour ce qui est au moins des intentions, il n'est pas arbitraire d'associer le

nominatif à la tête, l'accusatif à la poitrine, qui peut recevoir des coups, le génitif et le datif aux mains, qui possèdent ou offrent, et ainsi de suite. Cependant, qu'une mnémotechnique soit un système symbolique ne doit pas nous préoccuper outre mesure : en premier lieu, parce que nous considérons désormais comme sémiotiques des systèmes (même avec leurs caractéristiques propres) que Hjelmslev aurait considérés comme symboliques, renonçant à analyser leurs possibles articulations ; en second lieu, parce que la conformité de plans des mnémotechniques est très incertaine, ou bien faible et ambiguë. Les rapports iconiques présumés qu'elles mettent en jeu sont pour le moins discutables. Rosselli affirmait, par exemple, que la corrélation doit se fonder sur la similitude, mais il ne parvenait pas à établir « *quomodo multis modis, aliqua res alteri sit similis* » (*Thesaurus*, p. 107). Pour lui, il y avait une similitude en substance (l'homme comme image microcosmique du macrocosme), en quantité (les dix doigts pour les dix commandements), par métonymie et antonomase (Atlante pour les astronomes ou pour l'astronomie, l'ours pour l'homme irascible, le lion pour la superbe, Cicéron pour la rhétorique), par homonymie (le chien animal pour le Chien constellation), par ironie et contraste (le fat pour le savant), par trace (l'empreinte pour le loup, ou le miroir dans lequel Titus s'est admiré pour Titus), par genre et espèce (le léopard pour l'animal), par symbole païen (l'aigle pour Jupiter), par peuples (les Parthes pour les flèches, les Scythes pour les chevaux, les Phéniciens pour l'alphabet), par signes du zodiaque (le signe pour la constellation), par le rapport entre organe et fonction, par accident commun (le corbeau pour l'Ethiopien), par hiéroglyphe (la fourmi pour la providence).

A ce stade, le critère devient tellement vague qu'il est conseillé, comme le recommandent parfois bon nombre de mnémotechniciens, de se rappeler par cœur le rapport qui lie un lieu ou une figure à une *res memoranda*. Cela revient à dire que la quasi-totalité des mnémotechniques se basait sur des rapports choisis de façon presque arbitraire et qu'elles étaient donc, plutôt que des systèmes symboliques, des sémiotiques, même imparfaites. Mais pour imparfaites qu'elles fussent, elles n'en demeuraient pas moins des sémiotiques, ou tentaient de l'être. Dire que la corrélation est mal posée dans un fonctif à caractère symbolique n'exclut en aucune manière que le fonctif soit proposé comme tel.

C'est justement la nature sémiotique des mnémotechniques qui rend impossible la construction d'un art de l'oubli sur le modèle d'une mnémotechnique. Car c'est le propre de toute sémiotique de pouvoir *présentifier l'absence*. Reconnaître à tous les systèmes

sémiotiques la caractéristique de rendre actuel, y compris dans le monde possible circonscrit par nos assertions, même l'inexistant est un *topos* vénérable. C'est pourquoi, comme en témoigne Abélard, l'expression *nulla rosa est* actualise, dans une certaine mesure et au moins dans notre esprit, la rose⁴³.

Sol Worth (1975), pour avoir écrit un essai intitulé « Pictures Can't Say Ain't » (« Les images ne peuvent pas dire “Je ne suis pas” ou “Ceci n'est pas” »), montre bien que Magritte faisait acte de provocation en dessinant une pipe et en affirmant verbalement que ce n'en était pas une – alors qu'aucune image d'une mnémotechnique ne peut agir en effaçant ce à quoi elle renvoie. A vrai dire, les mots d'un langage verbal – s'ils ne peuvent pas dire « je suis ou je ne suis pas », parce que l'existence ne peut être prédiquée que dans une proposition, et non par un terme isolé – ne peuvent pas non plus dire « ne prends pas en considération ou oublie ce que je suis en train de nommer ».

Aucune expression ne peut servir à faire disparaître son propre contenu, parce qu'une sémiotique est par définition un mécanisme de *présentification à l'esprit*, donc un mécanisme de production d'actes intentionnels⁴⁴. Tout au plus, les mnémotechniques peuvent, au même titre que les autres sémiotiques, nous amener à oublier (bien que par hasard) grâce à deux phénomènes : l'interférence entre informations et leur excès. Laissons de côté l'interférence entre informations, phénomènes psychologique et non culturel⁴⁵, et revenons au désir d'oublier pour obvier à un excès d'information.

1.9.4. Ars excerpendi

Même si nous avons vu que ce problème était déjà présent chez Thémistocle-Cicéron, la terreur de l'excès va certainement croissant avec l'invention de l'imprimerie, qui non seulement met à disposition une énorme quantité de matériel textuel, mais en rend également l'accès plus facile à tout un chacun et « fait passer, en un peu plus de deux siècles, de la primauté de la réminiscence à la primauté de l'oubli » (Cevolini 2006, p. 6). On verrait donc se développer un art que les siècles des manuscrits n'ignoraient pas, mais qui devient central dans la civilisation de l'imprimerie : l'*ars excerpendi*, l'art de faire des fiches et des résumés, pour pouvoir n'entretenir que cette partie du savoir que l'on juge indispensable et laisser de côté les informations marginales.

Quoi qu'il en soit, ce que nous définirions comme le complexe de Thémistocle est récurrent dans l'histoire de la culture, et l'une de ses manifestations les plus dramatiques est sans doute la *Seconde considération inactuelle* de Nietzsche, sur l'utilité et les inconvénients de l'histoire pour la vie. Le texte s'ouvre sur une déclaration qui pourrait bien être une autre des sources du Funes borgésien :

Mais qu'il s'agisse du plus petit ou du plus grand, il est toujours une chose par laquelle le bonheur devient le bonheur : la faculté d'oublier ou bien, en termes plus savants, la faculté de sentir les choses, aussi longtemps que dure le bonheur, *en dehors de toute perspective historique*. Celui qui ne sait pas s'installer au seuil de l'instant, en oubliant tout le passé, celui qui ne sait pas, telle une déesse de la victoire, se tenir debout sur un seul point, sans crainte et sans vertige, celui-là ne saura jamais ce qu'est le bonheur, pis encore : il ne fera jamais rien qui rende les autres heureux. Représentez-vous, pour prendre un exemple extrême, un homme qui ne posséderait pas la force d'oublier et serait condamné à voir en toute chose un devenir : un tel homme ne croirait plus à sa propre existence, ne croirait plus en soi, il verrait tout se dissoudre en une multitude de points mouvants et perdrait pied dans ce torrent du devenir : en véritable disciple d'Héraclite, il finirait par ne même plus oser lever un doigt. Toute action exige l'oubli, de même que toute vie organique exige non seulement la lumière, mais aussi l'obscurité. Un homme qui voudrait sentir les choses de façon absolument et exclusivement historique ressemblerait à quelqu'un qu'on aurait contraint à se priver de sommeil ou à un animal qui ne devrait vivre que de ruminer continuellement les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre, et même de vivre heureux, presque sans aucune mémoire, comme le montre l'animal ; mais il est absolument impossible de vivre sans oubli. Ou bien, pour m'expliquer encore plus simplement sur mon sujet : *il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historien, au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit, qu'il s'agisse d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation* (Nietzsche 1874, i ; fr. p. 502-503).

D'où l'analyse des inconvénients de l'excès d'études historiques qui, ayant atteint une complexité et une richesse insupportables, oppressent la mémoire d'une culture au point de la rendre inadaptée à la vie. Puis, sur la lancée de ces rappelsvitalistes, suit l'appel aux jeunes pour qu'ils élaborent un art de l'oubli (1874, x ; fr. p. 566 et suiv. ; cf. également Weinrich 1997, V).

L'un des sujets d'intérêt de ce texte, c'est qu'à la suite de ces déclarations qui semblent rapportées aux nécessités de survie d'un individu, il déplace le discours vers la nécessité d'un oubli systématique pour les cultures. Ce déplacement est d'importance capitale car, si l'on a démontré l'impossibilité d'oublier volontairement ce que la mémoire individuelle a enregistré, les cultures se présentent alors vraiment comme des dispositifs servant non seulement à conserver et transmettre les informations utiles à leur survie en tant que cultures, mais encore à effacer l'information

jugée excédentaire. La culture ne fait pas oublier aux individus ce qu'ils savent mais leur tait ce qu'ils ne savent pas encore. Autrement dit, s'il est difficile pour un individu d'oublier qu'il s'est brûlé la veille, une culture, à travers des manipulations dont nous parlerons, peut (se) taire et donc *ne plus informer* les individus sur le fait, mettons, que Giordano Bruno s'est brûlé (c'est le moins qu'on puisse dire) sur le Campo dei Fiori. Pour le dire encore autrement, une culture peut retirer du musée de la sémiosphère lotmanienne (dont il était question à la note 1, p. 98) quelques éléments qui ne seront plus exposés à la vue des visiteurs⁴⁶.

A près d'un siècle et demi de distance du texte nietzschéen, la réflexion sur l'oubli culturel s'est accrue et, sans vouloir relancer le cri d'alarme exalté de Nietzsche, le processus d'effacement qu'une culture doit sans arrêt opérer pour survivre semble maintenant normal. En identifiant mémoire et culture, on étudie aujourd'hui les oublis qu'une culture met en œuvre à travers divers types d'effacement, qui peuvent aller de la censure véritable (abrasion de manuscrits, bûcher de livres, *damnatio memoriae*, falsification des sources documentaires, négationnisme) à des phénomènes d'oubli par pudeur, inertie ou remords, jusqu'à ces procédés en actes dans les sciences exactes, où l'on décide que non seulement les idées prouvées fausses, mais encore les efforts et procédés mis en œuvre pour arriver aux idées considérées comme justes, sont expulsés de l'Encyclopédie Spécialisée de telle ou telle science parce qu'inutiles (cf. Paolo Rossi 1988 et 1998) ; dans certains secteurs disciplinaires, désormais, on va même jusqu'à ne pas prendre en considération toute publication antérieure aux cinq dernières années.

Si les Encyclopédies Spécialisées sont sujettes à des procédés d'oubli, l'Encyclopédie Moyenne d'une culture donnée l'est au moins autant, si ce n'est plus. Celle-ci nous garantit le souvenir des grands faits historiques ou des principes de la physique, mais laisse de côté une infinité d'informations que la collectivité a *refoulées*, en tant qu'elle ne les jugeait pas utiles ou pertinentes. Par exemple, l'Encyclopédie Moyenne nous dit tout sur la mort de Jules César, mais rien sur ce qu'a fait sa veuve Calpurnia dans les années qui ont suivi ; elle nous fournit des détails précieux sur le déroulement de la bataille de Waterloo mais ne nous donne pas le nom de tous ceux qui y ont participé – et ainsi de suite. Il s'agit d'« oublis » très utiles pour ne pas surcharger au-delà du soutenable la mémoire collective – sans toutefois que les faits filtrés ou tus, pour la plupart, deviennent irrécupérables, en tant qu'il existe des personnes spécialisées (comme les historiens ou les archéologues) capables de

les réexhumer. Dans ce cas, soit la mémoire collective se réapproprie ces données en les réinsérant dans l'Encyclopédie Moyenne, soit elle décide de les laisser dans quelque « réserve » spécialisée.

L'oubli-filtrage opéré par l'Encyclopédie Moyenne ne dépend ni de la volonté d'un seul ni d'un acte conscient de volonté collective : il s'établit par une sorte d'inertie, parfois même par des causes naturelles, comme l'effacement de tout ce qui concernait Atlantide, si elle a jamais existé.

Le problème du filtrage opéré par une Encyclopédie Moyenne était d'ailleurs déjà présent chez les encyclopédistes médiévaux – même s'ils nous paraissent généralement enclins à transmettre avidement tout ce que la tradition leur avait transmis. Vincent de Beauvais, dans le *Libellum apologeticum* qui fait office d'introduction à son *Speculum majus*, s'effraie de la multiplication de la science (« videbam praeterea, iuxta Danielis prophetiam... ubique multiplicatam esse scientiam », in *Libellum*, 1). Il décide donc de faire de son encyclopédie un florilège, c'est-à-dire *un choix de ses meilleures lectures*. Que son choix ne soit pas exempt du soupçon de censure est confirmé par la citation qu'il fait du décret du Pseudo-Gélase (*De libris recipienti et non recipiendis*, 10) ; il semble toutefois qu'il n'ait pas radié les sources désapprouvées, mais seulement indiqué qu'elles le sont : « denique Decretum Gelasii papae, quo scripta quaedam reprobantur quaedam vere approbantur, hic in ipso operis principio ponere volui, ut lector inter autentica et apocripha discernere sciat, sicque rationis arbitrio quod voluit eligat, quod noluerit reliquat ». Mais Paulmier-Foucart et Lusignan (1990) admettent que « désormais certains textes vivront parce qu'ils sont entrés dans le *Speculum Majus* ».

La culture ne fait donc rien d'autre que sélectionner les données de sa propre mémoire. Elle ne fera pas comme Staline qui effaçait des photos historiques ses compagnons qu'il avait envoyés à la mort, ni comme le Big Brother d'Orwell qui corrigeait le *Times* chaque matin, mais quand on lit que dans les écoles anglaises on veut abolir l'enseignement des croisades pour ne pas offenser la sensibilité des écoliers musulmans, on comprend que la culture est un processus continu de réécriture et de sélection des informations.

1.9.5. Effacement, renvoi, latence

Il y a toutefois une différence entre, d'une part, l'encyclopédie plinienne et médiévale, et d'autre part les structures d'une

Encyclopédie Moyenne moderne, et les prodromes de cette mutation sont déjà visibles dans les encyclopédies du XVI^e et du XVII^e siècle. Récapitulons : une *Arbor Porphyriana* tendait à fournir une image définitive de la Grande Chaîne de l'Etre, et l'image (si elle avait été complète, et qu'elle avait inclus tous les êtres de l'univers – ce qui, on l'a vu, était formellement impossible) aurait été définitive au sens où des primitifs apparaissaient sous ses nœuds. Quand on sait qu'un homme est Animé, on sait intuitivement tout ce que l'on devrait savoir, et il n'est pas nécessaire qu'une science définisse ce qui est Animé pour le distinguer de ce qui est Inanimé (même si la science médiévale le fait souvent). Pareillement, quand les encyclopédies respectives de Pline, de Raban Maur ou d'Honorius d'Autun nous racontent quelle est la « nature des choses » ou l'« image du monde », elles présument avoir dit tout ce qu'il faut savoir, au point qu'il faut faire appel, pour s'en souvenir, à un art exercé de la mémoire⁴⁷.

C'est en ce sens qu'on peut parler, pour l'encyclopédie moderne, de « latence » du savoir plutôt que d'oubli (Cevolini 2006, p. 99). Non que les informations *excédentaires* (objet d'Encyclopédies Spécialisées – et même celles qui sont excédentaires par rapport à une Encyclopédie Spécialisée, par exemple l'histoire des idées astronomiques prouvées fausses) soient oubliées. Elles sont pour ainsi dire « surgelées », et il suffit que l'expert aille les prélever et les mette au four micro-ondes pour qu'elles se réactualisent, du moins aux fins de la compréhension d'un contexte donné. Cette latence est représentée, au fond, par le modèle de la librairie, ou de l'archive (et même du musée), comme conteneurs d'un savoir toujours actualisable même si personne n'est en train de l'actualiser ou si l'on a arrêté de l'actualiser depuis des siècles (cf. Esposito 2001, chap. 4 et en particulier 4.4).

Si nous revenons aux paragraphes 1.3.5 et 1.3.6, nous voyons que ces techniques de latence avaient été préfigurées par Wilkins autant que par Leibniz ; elles constituent la forme que les cultures modernes ont élaborée pour obvier au Vertige du Labyrinthe.

1.9.6. Encyclopédie Maximale et virtualité

Chaque encyclopédie renvoie ainsi à des portions toujours plus vastes de savoir, en un jeu de rappels qui a été défini comme *virtuel*. Avec, en toile de fond, l'encyclopédie vraiment virtuelle, l'Encyclopédie Maximale. Que l'Encyclopédie Maximale ait une

caractéristique propre de virtualité n'est pas seulement dû au fait qu'on ne sait jamais où elle s'arrête ; c'est qu'elle contient potentiellement *même ce que, de fait (aujourd'hui), elle ne contient plus*.

On a dit que l'Encyclopédie Moyenne ne rappelle pas tous les noms de ceux qui ont participé à la bataille de Waterloo. Que se passerait-il si un chercheur voulait maintenant reconstruire cette liste ? Admettons qu'il ait accès à des archives restées jusqu'alors inexplorées, ou qu'il entre en possession d'un texte semblable à la liste des Mille partis de Quarto avec Garibaldi (maintenant très facilement disponible, même sur Wikipédia). Ce chercheur aurait recours à des portions oubliées et refoulées par l'Encyclopédie Moyenne, mais qui continuent d'appartenir à l'Encyclopédie Maximale.

Nous savons toutefois qu'Aristote cite dans la *Poétique* des tragédies dont nous n'avons jamais eu connaissance. A quelle Encyclopédie appartiennent ces textes ? Pour l'heure, seule l'information selon laquelle Aristote a cité le simple *titre* de ces œuvres fait partie de l'Encyclopédie Moyenne (ou d'une Encyclopédie Spécialisée). Si on retrouvait un jour (comme c'est arrivé pour les manuscrits de Nag Hammadi) certains de ces textes dans une jarre, il en résulterait qu'ils *faisaient* partie de l'Encyclopédie Maximale, même si personne n'aurait pu l'affirmer avant ce jour, et qu'à partir de ce moment-là, ils feront partie d'une ou plusieurs Encyclopédies Spécialisées. Mais qu'advierait-il en revanche si on ne les retrouvait jamais, et que l'on continuait à ne les connaître qu'à travers leurs titres ?

Du fait même qu'il y a de bonnes raisons de croire qu'ils aient existé, nous continuerions à penser qu'ils *pourraient* faire partie de l'Encyclopédie Maximale, même si pour l'heure ils n'en font partie que de façon virtuelle et optative – c'est-à-dire qu'ils en font partie mais uniquement dans le monde possible dans lequel on les aurait retrouvés, ou qu'ils faisaient partie de l'Encyclopédie Moyenne de l'époque d'Aristote.

Par conséquent l'Encyclopédie Maximale, si le terme par lequel nous la désignons laisse penser à quelque chose *quo nihil majus cogitari possit*, est de fait une structure virtuellement en accordéon, qui pourrait un jour s'élargir davantage qu'il n'y paraît aujourd'hui. C'est là un grand encouragement au progrès de notre recherche.

1.9.7. Le texte comme producteur d'oubli

On comprend à ce stade que, chaque fois qu'on construit une « ontologie » locale pour désambiguïser un quelconque énoncé dans un contexte donné (comme on l'a vu au paragraphe 1.7), on fait *ad hoc* la même opération que fait une culture pour constituer sa propre Encyclopédie Moyenne. On élague, on narcotise, on élimine des notions pour ne retenir que celles jugées pertinentes.

Comment se fait-il que, dans l'effort fourni pour discerner le contexte approprié, on puisse identifier les notions à élaguer ? Considérons le contexte comme si c'était un texte, et agissons exactement comme lorsque nous tentons de comprendre un texte. Un texte (en plus d'être un instrument pour inventer ou rappeler) est un *instrument pour oublier*, ou du moins pour rendre une chose latente⁴⁸.

Les mnémotechniques classiques ne pouvaient pas servir à oublier, parce qu'une mnémotechnique est une sémiotique *manchote*. Une sémiotique au sens hjelmslévien est un système qui – en plus d'un lexique – comprend également des règles de combinaison syntaxique et permet de développer des discours, ou des textes. En revanche, une mnémotechnique ressemblait davantage à un simple dictionnaire ou à répertoire d'unités signifiantes ne pouvant pas se combiner entre elles. Une mnémotechnique ne permettait pas l'articulation de *discours* mnémotechniques.

Mais si une mnémotechnique en tant que sémiotique ne peut pas être utilisée pour oublier, une sémiotique qui ne serait pas une mnémotechnique peut produire oubli ou effacement précisément au niveau des processus textuels.

Si, dans une sémiotique, la corrélation n'est pas fondée sur la simple équivalence automatique ($a = b$) mais sur un principe même élémentaire d'inférentialité (si a alors b), le sens d'une expression est alors un ensemble potentiellement très vaste d'instructions pour interpréter l'expression dans différents contextes et pour en tirer, comme le voulait Peirce, toutes les conséquences illatives les plus éloignées, ou tous ses interprétants. Sur ces bases, on devrait alors connaître en principe tous les interprétants possibles d'une expression, bien qu'en pratique on ne connaisse (ou ne se rappelle) que cette portion activée par un contexte déterminé. Interpréter l'expression en contexte signifie magnifier certains interprétants et en narcotiser d'autres, et les narcotiser veut dire les retirer provisoirement de notre compétence, même uniquement pour la durée de l'interprétation en acte (cf. Eco 1979, 1984).

Si l'interprétation d'un signe, comme le voulait Peirce, nous fait toujours apprendre « quelque chose en plus », on l'apprend toujours

(dans un contexte donné) en renonçant à *quelque chose en moins*, c'est-à-dire en excluant toutes les autres interprétations que l'on aurait pu donner de la même expression dans un autre contexte.

Si, en théorie (et sur la base de l'encyclopédie globale et optimale), le nombre de kilomètres séparant Paris de Bombay doit aussi faire partie du sens du nom *Paris*, néanmoins lorsqu'on lit *Les Misérables*, où l'on apprend beaucoup de choses sur Paris, on est tenu de négliger (et de faire comme si on avait oublié – au cas où on l'aurait su auparavant) la distance entre Paris et Bombay.

Nombreux sont les cas où se produisent, au cours de l'interaction entre un lecteur et un texte, des phénomènes d'oubli, d'une certaine manière encouragés par le texte. Si, comme je l'ai rappelé dans mon *Lector in fabula* (1979), un texte est une stratégie qui vise à susciter une série d'interprétations de la part d'un Lecteur Modèle, on peut trouver des textes qui prévoient, comme partie intégrante de leur stratégie, une présomption d'oubli de la part du lecteur, qui la dirigent et l'encouragent. Souvent, le texte veut que quelque chose soit lu pour ainsi dire de manière presque subliminale, puis consciemment laissé de côté comme de peu d'importance.

Le cas le plus explicite d'encouragement à l'oubli est offert par le roman policier. Prenons-en un parmi les plus célèbres, *The Murder of Roger Ackroyd* d'Agatha Christie, dont on sait bien que le récit entend frapper à la fin le lecteur par la révélation que l'assassin est le narrateur. Pour rendre la surprise plus savoureuse, l'auteure doit convaincre le lecteur qu'il est tombé dans le piège non pas à cause de sa malice à elle, mais à cause de sa propre étourderie (en d'autres termes, l'auteure veut que le lecteur admire la malice avec laquelle le narrateur le fait non seulement tomber dans le piège, mais prétend encore lui en faire porter la responsabilité). C'est dans ce but que le narrateur du roman, à la fin, avertit le lecteur qu'il ne lui avait, de fait, rien caché. « Je suis assez satisfait de moi comme écrivain. La phrase suivante n'est-elle pas parfaite ? » Et le narrateur, et avec lui l'auteure, d'énumérer une série de brèves allusions, toutes présentes textuellement, que le lecteur n'a pu qu'oublier à cause de leur manque d'importance stratégique et qui, si elles avaient été interprétées suivant un syndrome du soupçon, auraient pré-révélu la vérité. Bien entendu, le lecteur ne devait pas nourrir de soupçons envers le narrateur, et c'est bien là le piment du jeu, mais ce roman semble être l'épitomé même d'un oubli textuellement encouragé. Sciascia observe avec justesse, dans la postface à l'édition Mondadori (collection *Oscar del Giallo*), que « Poirot parvient à découvrir que le docteur Sheppard est coupable en lisant tout ce que le narrateur racontait ; c'est-à-dire en lisant le

récit même de ce que nous lisons ». Mais Poirot est plus que le Lecteur Modèle d'Agatha Christie, il est son complice et fait ce qu'elle ne voulait pas que fasse le Lecteur Modèle.

Borges et Casares ont écrit une série de nouvelles, *Six problèmes pour Don Isidro Parodi*, qui semblent se fonder sur le même procédé mais porté cette fois à l'exaspération et, serais-je tenté de dire, à la parodie métaphysique. Don Isidro Parodi, de l'intérieur d'une prison, sans cesse à l'écoute des récits et des rapports de personnages extravagants et fort peu dignes de foi, finit toujours par venir à bout de l'énigme et s'il y parvient, c'est parce qu'il a considéré comme pertinente une certaine donnée dont parlait le récit. Si bien qu'à la fin, le lecteur est tenté de se demander pourquoi il n'a pas lui aussi gagné la partie, étant donné qu'il avait en main les mêmes cartes qu'Isidro Parodi. La malice de Borges tient au fait que les détails qui s'accumulent dans le récit sont très nombreux, et tous également emphatisés (ou tous racontés à un degré zéro de l'emphase) ; il n'y avait donc aucune raison pour que le lecteur dût mémoriser le détail A plutôt que le détail B. De fait, il n'y a aucune raison non plus pour que le détail A dût être relevé comme pertinent par Don Isidro. Simplement, Don Isidro est un monstre, et plus encore que Funes, car non seulement il n'oublie rien, mais à l'intérieur du flux mémoriel qui l'obsède, il parvient à faire ressortir l'unique chose qui compte en vue de la solution. Le texte borgésien, en faisant le récit d'un personnage qui se rappelle tout, nous parle en effet méta-narrativement d'un lecteur qui ne se rappelle rien, et d'un texte qui fait tout pour le pousser à oublier.

Tous les textes que nous avons cités poussent à l'oubli par surabondance désordonnée de détails. Personne ne peut se rappeler ce qu'il y avait dans le tiroir de Leopold Bloom décrit à l'avant-dernier chapitre d'*Ulysse*. Comme il s'agit d'un microcosme dans lequel il y a tout, personne ne peut dire ce qu'il y a dedans (à moins d'avoir relu le chapitre quelques dizaines de fois : mais dans ce cas, on aurait affaire à une mémorisation mécanique, comme quand on apprend une poésie par cœur).

On pourra bien sûr dire que l'oubli produit par un texte est transitoire, que c'est un effet collatéral, dû à des raisons d'économie interprétative. On ne peut certes oublier une tragédie amoureuse en se plongeant dans la lecture d'un bon roman (au mieux, on s'en distrait pendant un moment), mais il est vraiaussi que certains soutiennent avoir apaisé le déchirement d'un souvenir douloureux en se consacrant corps et âme à un travail absorbant. En tout cas, ce

que fait un texte n'est pas ce à quoi pensait Gesualdo quand il exposait une série de techniques impossibles pour oublier un item particulier de notre mémoire. Pourtant, à bien le relire, on s'aperçoit que Gesualdo, sans le vouloir, décrivait métaphoriquement la façon dont un texte, en quelque sorte, nous fait mettre entre parenthèses (autrement dit : oublier, au moins le temps de la lecture) ce dont il n'entend pas parler.

Dans le fond, un texte obscurcit cette immense portion du monde auquel il ne s'intéresse pas ; et il la recouvre d'une couche de plâtre ; aux images que nous avons du monde, il substitue celles, propres et exclusives, de son univers possible, de sorte qu'« avec beaucoup d'attention et un grand effort de l'esprit », elles s'impriment et dominent dans notre imagination. Cela fonctionne mieux encore si nous lisons le texte (ou le regardons, si c'est un texte visuel) comme si nous nous isolions avec lui et en lui « dans les ténèbres et dans la quiétude de la nuit », de sorte que « l'idée vive et intense » des nouvelles images « chasse les premières Idées ». Un texte, dans la mesure où il nous absorbe, fait place nette du monde qui existait avant lui, dont il ne parle pas, auquel il ne fait aucune référence, comme si son discours était « une grande tempête de vents, de grêles, de poussières, qui ruine et inonde maisons, temples et lieux, qui confonde toute chose », comme s'il était, par rapport au monde extérieur, « un Homme ennemi... [qui] avec un groupe de compagnons armés, entre et passe impétueux à travers les Lieux, et avec des fouets, des bâtons et des armes chasse les idoles, frappe les personnes, fracasse les images, fasse fuir par les portes et sauter par les fenêtres tous les animaux et les personnes mobiles qui étaient dans les lieux » ; et qu'il nous présente à la fin un autre univers, à sa façon « clair, calme et tranquille ».

On pourrait analyser les différentes cultures à travers ces textes qui ont contribué à effacer une série de notions de leur Encyclopédie Moyenne. C'est la polémique rigoriste de nombreux Pères de l'Eglise qui a jeté aux oubliettes tant de textes de la culture païenne, redécouverts ensuite par la Renaissance (ironie des processus d'effacement) dans ces bibliothèques monastiques où ils avaient tout de même été conservés. C'est l'excès de textes d'*histoire événementielle* qui a fait négliger des milliers de données d'une histoire des rapports matériels – que des écoles historiographiques sont allées récupérer ensuite, au prix de grandes difficultés, dans les méandres de l'Encyclopédie Maximale.

Disons pour conclure que si les cultures survivent, c'est aussi parce qu'elles ont su s'alléger en plaçant en latence de nombreuses notions, garantissant ainsi à leurs membres une sorte de vaccination

contre le Vertige du Labyrinthe et le complexe de Thémistocle/Funes.

Toutefois le vrai problème n'est pas que les cultures *allègent* leurs propres encyclopédies (ce qui, on l'a vu, est un phénomène physiologique), mais plutôt qu'il soit toujours possible de récupérer ce qu'elles ont placé en latence. C'est pourquoi l'idée régulatrice d'Encyclopédie Maximale est une aide puissante à l'*Advancement of Learning* – et affronter encore et toujours le Vertige du Labyrinthe est souvent le prix à payer pour mettre en crise les plus paresseuses de nos ontologies.

2.

La métaphore comme connaissance : infortune d'Aristote au Moyen Âge⁴⁹

On a vu dans l'essai précédent que la principale contribution d'Aristote à la théorie de la métaphore a été de souligner sa valeur cognitive. Puisqu'on a l'habitude de considérer le Moyen Âge comme l'époque de la redécouverte et pour ainsi dire de la canonisation d'Aristote, il sera intéressant de se demander si le Moyen Âge a su recevoir et tirer les fruits de cette proposition aristotélicienne. Autant dire dès maintenant que cette recherche est née de notre conviction que la réponse serait négative. Il s'agit donc de comprendre pourquoi il n'y a pas au Moyen Âge de théorie de la métaphore comme instrument de connaissance, au moins au sens aristotélicien tel qu'on l'a dit. Et la réponse, que nous tenterons de documenter, indique non seulement que les auteurs médiévaux n'ont eu accès à la *Poétique* et à la *Rhétorique* que fort tard, mais encore qu'ils ont connu ces textes à travers des traductions franchement déroutantes. Nous verrons dans l'essai suivant quelles ont été les autres sources des réflexions médiévales sur la métaphore, et à quels autres instruments (par exemple, le concept d'*analogia entis*) a été assignée une fonction cognitive.

2.1. L'Aristote latin

Les vicissitudes de l'Aristoteles Latinus ont été, on le sait, longues et tourmentées. Boèce, au VI^e siècle, avait traduit tout l'*Organon*, mais seule une partie, et encore sous une forme largement corrompue, a circulé pendant des siècles : il s'agit de la *Logica vetus*, c'est-à-dire des traductions des *Catégories* et du *De interpretatione*, assorties de celle de l'*Isagoge* de Porphyre et de quelques traités de Boèce sur les syllogismes catégoriques et hypothétiques, sur la division et sur la topique⁵⁰. Boèce avait également traduit les

Premiers analytiques, les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques*, mais ces œuvres n'ont pas circulé jusqu'à ce qu'au XII^e siècle, elles soient revues ou retraduites, du grec ou de l'arabe⁵¹, en même temps que les *Seconds analytiques* : ceux-ci avaient déjà été traduits par Boèce, mais sa version s'était perdue et ils étaient restés pratiquement inconnus⁵². Au XII^e siècle sont également introduits les *Libri naturales* : la *Physique*, le *De coelo et mundo*, le *De generatione et corruptione*, les *Meteore*, le *De anima*, les *Parva naturalia* sont d'abord traduits de l'arabe, puis du grec. La *Métaphysique* elle aussi paraît d'abord partiellement dans une *translatio vetustissima* de Jacques de Venise, bientôt augmentée, toujours au XII^e siècle, d'une autre portion importante (*translatio media*) – traduite du grec. Thomas d'Aquin ne disposera d'une version complète que lorsque Guillaume de Moerbeke, achevant sa traduction, lui fournira le livre K. Du XII^e siècle également datent des versions partielles des *Libri morales*, traduites du grec. Au milieu du XIII^e siècle, Robert Grosseteste traduit l'*Ethique à Nicomaque*, qui sera ensuite revue par Guillaume de Moerbeke, et ce n'est que dans les années 1260 que ce dernier livre une version complète de la *Politique*. C'est aussi au XIII^e siècle que Michel Scot traduit de l'arabe les livres sur les animaux ; peu après, Guillaume de Moerbeke les traduit du grec. On sait qu'Albert le Grand avait connaissance d'une traduction du *De motu animalium* par un autre auteur.

Pour ce qui est des textes qui nous intéressent, notons que Guillaume de Moerbeke traduit la *Poétique* en 1278 (donc, entendons-nous, après la mort de Thomas d'Aquin⁵³) tandis que le *Commentaire moyen* d'Averroès (de 1175) paraît, grâce à Hermann l'Allemand, vers 1256.

La même année, Hermann l'Allemand traduit la *Rhétorique* de l'arabe. Cette traduction est assortie de la *Translatio Vetus* du grec, anonyme. Paraît enfin, vers 1269 ou 1270, une traduction du grec par Guillaume de Moerbeke.

Ainsi *Rhétorique* et *Poétique* paraissent en latin, mais tardivement (tandis que voit déjà le jour une *Logica modernorum* qui, parmi les œuvres d'Aristote, s'intéresse davantage à l'*Organon*). Thomas est l'illustration parfaite du penseur qu'aucune proposition aristotélicienne en la matière n'a influencé – preuve en est sa théorie de la métaphore qui *non supergreditur modum litteralem*⁵⁴.

2.2. Poétique : le commentaire d'Averroès et la traduction de Hermann⁵⁵

Averroès ne connaît pas le grec, connaît mal le syriaque, et lit Aristote dans une traduction arabe du ^xe siècle elle-même issue d'une version syriaque. Lui comme ses sources ont du mal à rendre les différents aspects de la poésie et de la dramaturgie grecques auxquels se réfère Aristote, et tentent de ce fait d'adapter les exemples à la tradition littéraire arabe. Imaginons alors ce que le lecteur latin pouvait comprendre d'Aristote, à partir de la traduction que Hermann l'Allemand fait d'un texte arabe qui cherche lui-même à comprendre la traduction syriaque d'un texte grec inconnu.

Hermann avait d'ailleurs décidé de ne traduire que le commentaire d'Averroès car il ne parvenait pas – comme il le dit dans le Prologue⁵⁶ – à donner un sens achevé à l'œuvre d'Aristote à partir du texte arabe, à cause de la métrique différente et des difficultés terminologiques.

Grâce à la traduction anglaise du texte arabe d'Averroès dont nous disposons aujourd'hui (Butterworth 1980), on peut voir en confrontant les deux textes que Hermann ne s'était pas mépris sur les points fondamentaux. Néanmoins il contribue certainement à entretenir la confusion en tentant de traduire les exemples poétiques arabes, qu'il remplace parfois par des exemples latins empruntés à la tradition rhétorique (par exemple, là où Averroès propose comme métaphore un beau vers arabe : « les chevaux de la jeunesse et leurs harnais ont été enlevés », pour dire que l'amour et la guerre, activités de la jeunesse, viennent à manquer dans la vieillesse, Hermann le remplace par les très ordinaires *pratum ridet* et *litus aratur*, p. 42)⁵⁷. Il s'embrouille sûrement sur la terminologie. Il traduit le terme qui devait servir pour la métonymie par *translatio* et celui pour la métaphore par *transumptio*, mais quand Averroès les admet tous deux comme espèces du genre « substitution », Hermann utilise le terme *concambium* (p. 42). Quand Averroès dit que les discours poétiques sont imitatifs, Hermann traduit par *imaginatifs*, d'où des résultats assez désastreux pour la compréhension du texte (*ibid.*).

C'est encore pire lorsque Averroès utilise, pour « péripétie » et « reconnaissance », des termes équivalents à « renversement » et « découverte » ; Hermann ne trouve rien de mieux que de traduire par *circulatio* et *directio*, ce qui n'aide certes pas à clarifier les deux concepts (p. 53).

Mais Hermann n'est pas le seul responsable. Quand Butterworth (1980) affirme que d'injustes condamnations pèsent sur le

Commentaire moyen et que celui-ci a plus de valeur qu'on n'a bien voulu le croire jusqu'à présent, il dit peut-être vrai en ce qui concerne la compréhension d'Averroès, mais il est trop indulgent en ce qui concerne la juste compréhension d'Aristote.

On se souvient de cette nouvelle de Borges, intitulée « La recherche d'Averroès » (*L'Aleph*), dans laquelle l'écrivain argentin imagine Abdulgualid Mohammed Ibn-Ahmed Ibn-Mohammed Ibn-Rusd s'essayant à commenter la *Poétique* d'Aristote. Il est tracassé par le fait qu'il ne connaît pas le sens des mots tragédie et comédie, déjà rencontrés neuf ans auparavant en lisant la *Rhétorique*. Et cela va de soi, puisqu'il s'agissait de formes artistiques inconnues de la tradition arabe. Or tandis qu'Averroès est tourmenté par le sens de ces termes obscurs – et c'est là toute la saveur de la nouvelle borgésienne – des enfants jouent sous ses fenêtres à incarner un muezzin, un minaret et des fidèles, et font donc du théâtre, mais ni eux ni Averroès ne peuvent s'en rendre compte. Plus loin, alors que le philosophe se fait raconter une étrange cérémonie vue en Chine, la description permet au lecteur de comprendre qu'il s'agissait d'une action théâtrale – mais les personnages de la nouvelle n'ont pas cette perspicacité. A la fin de cette véritable comédie d'équivoques, Averroès reprend sa méditation sur Aristote et conclut qu'« Aristù appelle tragédie les panégyriques et comédie les satires et anathèmes. Les pages du Coran et les inscriptions du sanctuaire regorgent de tragédies et de comédies admirables ».

Les lecteurs sont portés à croire que cette situation paradoxale tient à l'imagination de Borges, alors que ce qu'il raconte correspond exactement à ce qui est arrivé à Averroès⁵⁸. Tout ce qu'Aristote rattache à la tragédie est, dans le *Commentaire moyen*, rattaché à la poésie, plus précisément à cette forme poétique qu'est la *vituperio* ou la *laudatio*. Cette poésie épидictique se sert de représentations mais (bien qu'Averroès rappelle combien les hommes apprécient l'imitation des choses, non seulement à travers les mots mais aussi les images, le chant et la danse) elle n'en parle que comme de représentations verbales. De telles représentations entendent *inciter à des actions vertueuses*, et en ce sens leur intention est moralisante. Le *pragma* aristotélicien devient ainsi une entreprise vertueuse et volontaire (Hermann : *operatio virtuosa, que habet potentiam universalem in rebus virtuosis, non potentiam particularem in unaquaque rerum virtuosarum*, p. 47). Averroès comprend que la poésie tend à l'universel et qu'elle a pour but de susciter la pitié et la crainte pour frapper les esprits. Mais ces procédés tendent eux aussi à rendre persuasives certaines valeurs morales, et cette idée moralisante de la poésie empêche Averroès de comprendre chez

Aristote le caractère fondamental de la fonction cathartique (et non didascalique) de l'action tragique.

On a affaire à une situation plus « borgésienne » lorsque Averroès doit commenter la *Poétique* 1450a 7-14, où Aristote énumère les composantes de la tragédie, à savoir *mythos*, *êthê*, *lexis*, *dianoia*, *opsis* et *melopoia*. Averroès⁵⁹ entend le premier terme comme « affirmation mythique » (Hermann traduit *sermo fabularis*), le deuxième comme « caractère » (Hermann traduit *consuetudines*), le troisième comme « mètre » (Hermann : *metrum seu pondus*), le quatrième comme « croyance », c'est-à-dire la « capacité de représenter ce qui existe et ce qui n'existe pas de telle ou telle autre manière » (pour Hermann : *credulitas* ou en d'autres termes *potentia representandi rem sic esse aut sic non esse*). La sixième composante est correctement entendue comme « mélodie » (*tonus*) mais de toute évidence, Averroès pense à une mélodie poétique et non à la présence de musiciens sur scène. Le drame se produit avec la cinquième composante, *opsis*. Comme Averroès ne peut pas penser qu'il y ait représentation spectaculaire d'actions, en traduisant *opsis* par *nazar*, il pense à quelque chose qui mène à la « découverte de la justesse des croyances », c'est-à-dire un type d'argumentation qui démontre la bonté des croyances représentées (toujours à des fins morales). Et Hermann ne peut que s'adapter et traduire *consideratio, scilicet argumentatio seu probatio rectitudinis credulitatis aut operationis non per sermonem persuasivum (hoc enim non pertinet huic arti neque est conveniens ei) sed per sermonem representativum*.

Alors qu'il se méprend ainsi sur le spectacle, Averroès dit que la poésie épидictique n'utilise pas l'art de la dissimulation comme le fait la rhétorique (p. 79), et Hermann traduit *non utitur carmen laudativum arte gesticulationis neque vultu acceptione sicut utitur hiis retorica* (p. 50). Averroès avait d'ailleurs été induit en erreur à partir de 1450b 18 et suiv., où Aristote dit que le spectacle, bien que de nature à séduire le public, n'est pas propre à l'art poétique, en tant que la tragédie fonctionne même sans concours ni acteurs. Ainsi la concession aristotélicienne en vertu de laquelle la tragédie peut aussi être lue se transforme en annulation de l'*opsis*. De cette manière, ou du moins tel qu'il parvient aux lecteurs du Moyen Âge, le textearistotélicien semble exclure l'unique aspect vraiment théâtral de la tragédie.

Enfin, l'équivoque est totale à propos de 1451a 36-1451b 14, où Aristote oppose la poésie à l'histoire, en ce sens que la poésie raconte des faits possibles, soit vraisemblables, soit nécessaires, mais toujours généraux, tandis que l'historien expose des événements réels mais particuliers. Ici, Averroès se méprend

radicalement (p. 83-84) ; il dit que le poète parle de choses existantes et possibles, et souvent de choses universelles, tandis que « ceux qui inventent des paraboles et des histoires » (c'est-à-dire ceux qui étaient, pour Aristote, les historiens) feignent des choses fausses, inventent des individus qui n'existent pas et leur trouvent des noms. Hermann traduit (p. 52) *poete vere ponunt nomina rebus existentibus, et fortassis loquuntur in universalibus* et, faisant de l'historien un *fictor* (c'est-à-dire un diseur de fables), il dit de lui *fingit individua quae penitus non habent existentiam in re, et ponitur eis nomina*.

Averroès paraît sensible à la thématique de la métaphore, puisqu'il en parle dès le début de son commentaire (p. 60-61), quand Aristote au contraire n'en dit rien et s'en tient à discuter d'imitation. Pour Averroès, les compositions poétiques sont imitatives lorsqu'elles comparent une chose à une autre, et il prend pour exemple des cas où l'on décrit une chose « comme si » c'en était une autre (Hermann parlera, pour ces « particules de comparaison », de *sinkategoremata similitudinis*, p. 42) ; mais il cite également des cas de « substitution », procédé générique dont la métaphore et la métonymie sont des espèces. Pour la métaphore, Averroès parle immédiatement d'analogie, c'est-à-dire de relation à quatre termes. C'est justement dans ce contexte qu'il énonce une affirmation commune à la philosophie arabe, et qui exercera une influence considérable sur la philosophie latine, à savoir que *la poétique appartient à l'art de la logique*⁶⁰.

Dans un autre contexte, alors qu'Aristote n'en fait pas mention, Averroès semble faire allusion à des métaphores, puisque à propos de ces choses rendues perceptibles par les sens à travers d'autres choses également perceptibles, il parle de la connaissance produite par des noms de constellations comme le Cancer (dans le sens de crabe). Il semble dire que ces rapprochements génèrent de l'incertitude (ou du moins qu'ils sont introduits par des expressions d'incertitude) et par là même une sorte d'effort cognitif, tandis que les comparaisons qui ne génèrent pas d'incertitude présentent un intérêt moindre (p. 97). Hermann traduit : *ut fiat representatio rerum sensibilibum per res sensibiles quarum natura sit ut quasi in dubio ponant aspectorem, et estimare faciant eum presentes esse res ipsas* (p. 59). On se rapprocherait ici d'une notion cognitive des tropes. Un peu plus tôt cependant, Averroès a dit que ces peintures imitatives doivent s'en tenir à des formules communément employées, évidemment pour ne pas engendrer de difficultés. Il n'y a plus de doute lorsqu'on comprend qu'il est en train de commenter 1454b 19-21, où sont analysées les méthodes pour rendre intéressante la reconnaissance

ou agnition, et que l'incertitude est donc due à la reconnaissabilité de signes caractéristiques (Aristote est en train de parler de cicatrices, de bijoux, etc.). Averroès, qui ne pense pas au coup de théâtre, semble traiter la matière avec quelque hésitation (autrement il n'aurait pas introduit l'exemple du Cancer), et Hermann le suit avec la même confusion.

Il semble encore être question de métaphore en 1455a 4-6. Aristote traite alors de la reconnaissance par syllogisme, comme dans l'argumentation d'Electre dans les *Choéphores* : il est venu quelqu'un qui me ressemble, or personne ne me ressemble si ce n'est Oreste ; c'est donc Oreste qui est venu. Dans ce cas, Averroès comprend qu'on parle d'un individu semblable à un autre, par ressemblance de constitution ou de tempérament (p. 104). Ce discours sur la similarité conduit Hermann à parler de *metaphorica assimilatio* (p. 60), ce en quoi il se méprend bien sûr.

On en vient vraiment à la métaphore en 1457b et suiv. Le nom, d'après Aristote, peut être soit commun, soit métaphore, soit ornement (soit d'autres formes encore, mais moins intéressantes de notre point de vue). Averroès s'adapte à cette distinction (p. 121-122), ainsi que Hermann (p. 67), qui définit la métaphore comme nom *primarium*, *intromissum aliunde*, *transumptum*, ou *facticium*. Tous deux adoptent pareillement la distinction aristotélicienne entre métaphores du genre à l'espèce et inversement, d'espèce à espèce, ou par analogie, et maintiennent l'exemple de la vieillesse comme soir de la vie.

Averroès et son traducteur s'en tiennent à l'énoncé aristotélicien : il est certainement utile d'utiliser des mots inhabituels si l'on veut frapper l'imagination du lecteur, mais inutile d'exagérer, au risque de tomber dans l'énigme. Mais lorsque, en 1459a 8, Aristote introduit la connaissance du concept de ressemblance (avec le verbe *theorein*), Averroès semble ne pas saisir l'allusion et se contente de dire que « quand la similarité de la substitution est très forte, elle rend l'imitation et la compréhension plus parfaites » (p. 134). Hermann traduit : *quando enim commutatio vehementis fuerit assimilationis, inducet bonitatem imaginationis et comprehensionis complectiorem rei representatae simul* (p. 71). L'ensemble est indéniablement plus faible que le texte aristotélicien.

De façon générale, on est bien en peine de dire dans quelle mesure le commentaire averroïste a pu frapper l'imagination des Latins, puisqu'ils avaient affaire à des métaphores issues de la poésie arabe fort mal rendues par Hermann. Celles-ci, qui ne devaient pas manquer de sonner de manière inattendue aux oreilles

du lecteur latin, auraient pu être une invitation à la hardiesse. Que dire de l'effet que pouvaient produire des métaphores comme : *Iam sol inclinatur et nondum perfecisti, et subdivisus in horizonte est quasi oculos strabi vel lusi*, ou encore : *Non est denigratus oculos antimonii pulvere, ut nigros habens oculos a natura* (p. 59-60) ?

Rares sont d'ailleurs les commentaires médiévaux consacrés au texte averroïste, du moins avant l'utilisation qu'en fera Gilles de Rome. Parmi ces textes, rassemblés par Dahan (1980, p. 193-239), on trouve des Gloses sur le *Translatio Hermanii*, une *Quaestio in Poetrium* et l'*Expositio supra Poetrium* de Bartholomé de Bruges. Il s'agit de résumés assez sommaires du texte averroïste, qui n'ajoutent rien d'utile à la compréhension d'Aristote, ni à celle d'Averroès. Tout au plus, dans les premières gloses, là où Hermann parle de *translatio et transumptio* comme de deux espèces de *concambium*, sont introduits deux exemples, tirés peut-être du *De consolatione* boécien, qui semblent être des cas de *transumptio*, à savoir : *sicut enim se habet liberalis ad pecuniam, sic mare ad aquas et sicut mare arenis siccis aquas ministrat, sic liberalis egentibus pecuniam*.

2.3. Poétique : la traduction de Guillaume de Moerbeke⁶¹

Par rapport au commentaire d'Averroès et à la traduction de Hermann, celle de Moerbeke paraît beaucoup plus fidèle à Aristote, malgré quelques égarements dus à certains manuscrits grecs. Lorsque, en 1457b 32, Aristote dit qu'on pourrait appeler le bouclier « coupe sans vin » (*aoionon*), Moerbeke lit *oinou* et traduit *puta si scutum dicat « fyalam » non Martis sed vini* (p. 27).

Face à l'énigme de la ventouse, toujours d'après la version de son manuscrit, il traduit : *virilem rubicundum ut est ignitum super virum adherentem* (p. 28). Mais il traduit bien *seminans deo conditam flammam* et d'autres citations.

Les termes *tragodia* et *komodia* sont correctement traduits (mais par simple calque). N'oublions pas toutefois combien ils pouvaient sembler obscurs à un homme du Moyen Âge : d'après Guillaume de Saint-Thierry (*Comment. in Cant.*, PL 180), la comédie, bien qu'elle contienne des passages élégiaques évoquant les douleurs des amants, est une histoire qui se termine par une fin heureuse ; pour Honorius d'Autun (*De animae exilio et patria*, PL 172), les tragédies sont des poèmes qui parlent de la guerre, tel celui de Lucain, tandis que les comédies chantent les noces, comme les œuvres de Térence. C'est en effet parce qu'elle a un dénouement heureux, et non parce

que c'est une œuvre théâtrale, que la *Commedia* de Dante est ainsi nommée. Hugues de Saint-Victor (*Didascalicon* II, 27 ; PL 176) dit que l'art du spectacle tient son nom d'art théâtral du mot théâtre, lieu où les peuples antiques se réunissaient pour les divertissements, et où l'on récitait à voix haute des événements dramatiques, avec des lectures de poèmes ou des représentations d'acteurs et de masques. Dans la *Poetria* de Jean de Garlande, on trouve une classification des genres littéraires dans laquelle la tragédie est définie comme *carmen quod incipit a gaudio et terminat in luctu*, tandis que la comédie est *carmen jocosum incipiens a tristitia et terminans in gaudium* (cf. De Bruyne II, iii, 3). L'un des rares textes où semble se profiler une idée de la tragédie classique (mais par ouï-dire) est l'*Ars versificatoria* de Mathieu de Vendôme (II, 5 in Faral 1924) où la tragédie, citée parmi les arts *inter ceteras clamitans boatu, projicit ampullas et sexquipedalia verba* (il cite Horace, *Poët.* 97) et, poursuit Mathieu, *pedibus innitens coturnatis, rigida superficie, minaci supercilio, assuetae ferocitatis multifariam intonat conjecturam*. C'est trop peu pour comprendre le concept de tragédie chez Aristote, mais assez pour comprendre ce qu'étaient les actions théâtrales, étant donné que le Moyen Age avait à l'esprit les jeux des troubadours et des *histriones* ainsi que le mystère sacré.

Dans la traduction de Moerbeke (p. 9-10), la mimésis est donc rendue par *imitatio*, pitié et terreur par *misericordia* et *timor*, pathos par *passio*, les six parties de la tragédie deviennent *fabula*, *mores*, *locutio*, *ratiocinatio*, *visus* et *melodie*, et l'on comprend que l'*opsis* concerne l'action de l'*hypocrita*, c'est-à-dire de l'histrion ; il est question de *peripetie* et d'*anagnorisees* (*idest recognitiones*) et la distinction entre le poète et l'historien est clairement établie. Les oppositions entre style clair et style banal sont fidèlement rendues, même si par la suite, *glotta* est traduit par *lingua*, ce qui ne met pas en évidence la nature du barbarisme. Moerbeke traduit de manière acceptable 1457b 1 et suiv., où est définie la métaphore.

Le passage crucial dans lequel Aristote dit que « bien faire les métaphores c'est bien apercevoir les ressemblances », et emploie à cet effet *theoreîn* (1459a 8), est traduit par Moerbeke comme suit : *nam bene metaforizare est simile considerare* (p. 29). Le verbe *considerare* a une signification peut-être moins forte que le verbe grec, mais renvoie tout de même à l'univers de la connaissance.

Nous pouvons dire, pour conclure, que le lecteur latin aurait pu se faire une bonne idée du texte aristotélicien, sans que rien toutefois ne vînt souligner avec une force particulière la dimension cognitive de ses propositions.

2.4. Rhétorique : la traduction de Hermann l'Allemand

On a rappelé en 2.1. que plusieurs traductions de la *Rhétorique* paraissent au Moyen Age : celle de l'arabe par Hermann l'Allemand, une *Translatio Vetus* anonyme et vers 1269-1270, la traduction du grec par Guillaume de Moerbeke. Des informations inexactes ont longtemps circulé sur la *Rhétorique* de Hermann l'Allemand. Certains pensaient, au vu de son titre, *Averroes in Rhetoricam*, qu'il s'agissait de la traduction du *Commentaire moyen* d'Averroès. Et puis, à cause également d'autres manuscrits qui portaient une *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi* (là où le commentaire aristotélicien d'Al-Fârâbi était, à l'origine, déjà incomplet), on croyait que le texte de Hermann n'utilisait que des textes arabes. On s'est assuré récemment (Bogges 1971) que Hermann avait traduit le texte aristotélicien de l'arabe, en insérant des passages du commentaire d'Averroès et du *Shifâ* d'Avicenne quand les manuscrits dont il disposait étaient incomplets (mais en rendant chaque fois l'insertion explicite). Dans la traduction des gloses d'Al-Fârâbi, Hermann dit explicitement avoir traduit la rhétorique aristotélicienne d'arabe en latin, et il le répète dans le prologue à la traduction de la *Rhétorique*.

Nous verrons ensuite quels problèmes cette traduction extrêmement laborieuse, dont le traducteur lui-même savait l'insuffisance, pouvait poser au lecteur latin. Nous n'en connaissons d'ailleurs que trois manuscrits, deux complets et un fragmentaire, ce qui laisse supposer qu'elle a très peu circulé⁶².

Un exemple de l'embarras du traducteur est révélé par le cas des *asteia*. A la fin du chapitre 10, Hermann décide de sauter des passages du texte aristotélicien qu'il n'arrive pas à traduire, et il commente : *Plura talia exempla ad idem facientia, quia greca sapiebant sententiam non multum usitatam latinis, dimissa sunt, et subsequitur quasi conclusio auctoris*. Citons encore l'un des manuscrits (Tolède, cf. Marmo 1992, p. 32, n. 8) où il est dit, au chapitre 11 : *Ideoque pulchre dicit Astisius in suis transumptionibus quasi ante oculos statuende ea que transumendo loquitur*. On peut penser que l'original arabe avait compris *asteia* comme un nom propre, et que Hermann a suivi cette interprétation.

2.5. Rhétorique : la *Translatio Vetus* (V) et la traduction de Guillaume de Moerbeke (G)⁶³

Nous examinerons maintenant les solutions fournies par V et G en référence aux passages-clés du texte aristotélicien énumérés en 2.1.

1404b 12. Que ce qui est « étranger » soit agréable ; *thaumaston* semble assez clair aussi bien dans V (*mirabiles enim absentium, delectabile autem mirabile est*) que chez G (*admiratores enim advenarum sunt, delectabile autem quod mirabile est*).

1405a 9. V dit : *manifestum et delectabile et externum habet maxime metaphora, et assumere non est ipsam ab alio*. G traduit : *evidentiam et delectationem et extraneitatem habet maxime metaphora, et accipere ipsam non est ab alio*. Tous deux font comprendre qu'il ne suffit pas, pour faire de bonnes métaphores, d'imiter seulement celles déjà codifiées.

1405a 12. Des verbes comme *phainesthai* et *skopein* sont rendus dans V par *videri* et *intueri*, chez G par *apparire* et *intendere*. Ce sont donc des *verba cognoscendi*.

1405a 24. V ne saisissant pas le bon mot des pirates fournisseurs, traduit de manière erronée *et latrones se ipsos depredatores vocant*, tandis que G parle avec justesse d'*acquisitores*.

1405b 12. L'idée que la métaphore met la chose sous les yeux est bien comprise (*in faciendo rem coram oculis* dans V, *in faciendo rem pre oculis* chez G). Par la suite, toutes les occurrences de cette même expression sont également bien traduites.

1406b 20. Les traducteurs sont embarrassés, non sans raison, par la distinction entre métaphore et *eikon*. V commence par traduire *eikon* par *conveniens*, rendant l'expression *est autem et conveniens metaphora* obscure, mais aussitôt après il traduit le même terme par *ymagines*. G traduit *assimilatio*. Dans les deux traductions toutefois, le contexte permet de clarifier qu'il s'agit d'une similitude (dans les deux cas, Achille *ut leo fremit* ou *fremuit*).

1410b 6 et suiv. On en vient à la définition des *asteia*. V rend le terme par *solatio* et G maintient *asteia*. Dans le second cas en particulier, on doit penser que le lecteur médiéval ne comprenait pas ce dont il était question (voir in Marmo 1992 les équivoques que cela entraîne dans le commentaire de Gilles de Rome). On s'attendrait à ce que de nombreux exemples repris à Aristote viennent clarifier ce concept, mais malheureusement la traduction

de ces formules subtiles n'est pas satisfaisante. Beaucoup d'exemples aristotéliens sont tout bonnement omis. Dans V, les trières comme des moulins coloriés deviennent *milones curvas*, et chez G *molares varios*. La pierre qui roule sans honte sur le sol devient *lapis... inverecundius ad eum qui est inverecundus* dans V, et *lapis... qui inverecundus ad facile verecundabilem* chez G. La javeline qui s'élance, impétueuse, à travers la poitrine n'est pas traduite dans V, tandis que chez G apparaît inopinément une *gibbosa falerizantia*. Dans V, la métaphore du brin de chaume pour la vieillesse devient un incompréhensible *quando enim dicit senectutem bonam, facit doctrina et cognitione propter genus*. G traduit plus proprement *quando enim dixit senectutem calamum fecit disciplinam et notitiam per genus*. En 1412a 13 et suiv., la métaphore d'Archytas sur la ressemblance entre un arbitre et un autel (car l'un et l'autre sont le refuge de tout ce qui souffre l'injustice) devient dans V *sicut Archites dixit idem esse propter hanc et altarem* (peut-être parce qu'il était écrit sur son manuscrit *dia tauten* au lieu de *diaiteten*, l'arbitre) alors que G ne commet pas cette erreur. Il reste donc difficile d'évaluer le degré d'excitation que pouvait éprouver le lecteur médiéval face à ces pseudo-hardiesses si obscures, perçues tantôt comme insipides, tantôt comme insensées.

Curieusement, dans ce même passage, les deux traducteurs rendent bien la partie conceptuelle. Dans V, les bons enthymèmes *faciunt nobis doctrinam expeditam* et on parle à leur propos de *cognitio* (c'est-à-dire la *gnōsis* aristotélienne). G dit que les bons enthymèmes *faciunt nos addiscere celeriter* et que *cum hoc quod dicuntur notitia fit*. Il semble également clair, même si la traduction est elliptique sur ce point, que la métaphore doit nous faire voir les choses en action et que, comme la philosophie, elle doit nous faire *inspicere* (un terme qui traduit bien *theorein*) une ressemblance *a propriis et non manifestis* (V), alors que G parle, avec moins de force mais davantage de clarté, d'un bon mot qui fait *bene considerare similitudinem in multis distantibus*. En 1412a 17, face au terme *epiphaneia*, V traduit hardiment *epiphania*, tandis que G, ne saisissant pas le sens d'apparition et de révélation, dit *in superficie*.

Quant au passage 1412a 18, dans lequel Aristote dit que face au bon mot hardi, le lecteur étonné reconnaît n'avoir pas bien vu les choses et s'être trompé, il est bien rendu (même si par la suite V, après avoir essayé de traduire l'exemple des cigales qui chanteront de terre pour elles seules, saute un bref passage sur les énigmes et rend l'idée de mots inédits par *inania*). G, en revanche, traduit le passage sur les énigmes (qui savent *nova dicere*) et sait rendre l'idée du mot inédit (*inopinatum*) et du paradoxe qui s'ensuit.

Nous dirons pour conclure que les deux versions pouvaient permettre de comprendre la position aristotélicienne, mais il est fort peu probable que les termes techniques fussent immédiatement intelligibles, d'autant que la traduction des exemples n'aidait sûrement pas à mieux comprendre leur définition.

2.6. Infortune médiévale de la *Poétique* et de la *Rhétorique*

Différentes raisons expliquent que le Moyen Age ait accordé peu d'attention à ces traductions. La première, c'est que la rhétorique, jusqu'au XII^e siècle, faisait partie du *trivium*, dont la poétique en revanche était exclue. Ainsi, Dahan (1980) observe que ni Alain de Lille dans son *Anticlaudianus*, ni Honorius d'Autun, ni Hugues de Saint-Victor, ni Robert Grosseteste dans son *De artibus liberalibus*, pas plus que Jean de Dacie dans son *De divisione scientiae*, etc. ne s'occupent de poétique.

Vers le XII^e siècle commence à s'affirmer une autre division des sciences, d'origine stoïcienne, en vertu de laquelle la philosophie se répartit en logique, éthique et physique ; poétique et rhétorique font alors partie de la logique. Cette idée est déjà présente chez Augustin, mais reportons-nous à la définition isidorienne in *Etymologiae* II, 24, 3 : *Philosophiae species tripartita est : una naturalis, quae graece physica appellatur [...] ; altera moralis, quae graece ethica dicitur [...] ; tertia rationalis, quae graece vocabulo logica appellatur.*

Toujours au XII^e siècle, à travers Gundisalvi, s'affirme en Occident la classification arabe qui considère poétique et rhétorique comme parties intégrantes de l'*Organon* aristotélicien (voir, par exemple, le *Shifa* d'Avicenne et le *De scientiis* d'Al-Fârâbi). Hermann présentait en effet sa traduction comme une aide apportée aux spécialistes de logique (*suscipiant igitur, si placet, et huius editionis Poetriae translationem viri studiosi, et gaudeant se cum hac adeptos logici negotii Aristotilis complementum*).

Alors qu'il ne connaît pas la *Rhétorique* aristotélicienne, Albert le Grand fait de la rhétorique une discipline logique (voir par exemple *Liber de praedicabilibus* I, 4) et dans son *Liber Primus Posteriorum Analyticorum*, il inclut également la poétique dans la logique (cf. Dahan et Rosier-Catach éd., 1998, p. 77 et Marmo 1990, p. 159-163)⁶⁴.

En tant que parties de la logique, poétique et rhétorique étaient entendues comme des discours de persuasion susceptibles d'être

utilisés à des fins politiques et morales ; Gundisalvi justement définit la poétique comme une partie de la science civile, qui est à son tour une partie de l'éloquence, et dont le but est d'apprendre et de divertir aussi bien dans le domaine de la science que dans celui des bonnes mœurs.

C'est Roger Bacon qui consolide la position arabe selon laquelle rhétorique et politique sont des parties de la logique, avec des fins morales et civiles (cf. Rosier-Catach 1998). Bacon, dans la *Moralis philosophia* (septième partie de l'*Opus majus*), s'inspirant de la traduction que Gérard de Crémone a faite du *De scientiis* d'Al-Fârâbi, va repérer dans les discours rhétoriques et poétiques la méthode qu'il entend établir pour convaincre les infidèles de la supériorité du christianisme. Il est à la recherche d'un *sermo potens ad inclinandum mentem* et comme il l'affirme dans l'*Opus majus* III, le langage vaut mieux que toute guerre. Or si les arguments dialectiques et démonstratifs peuvent émouvoir l'intellect spéculatif, alors poétique et rhétorique sont capables d'ébranler l'intellect pratique (*Opus majus* III).

L'argument poétique n'a rien à voir avec le vrai et le faux. La poétique consiste en l'étude des moyens de stimuler émotionnellement l'auditeur grâce à un style grandiloquent, ce dont les Saintes Ecritures offrent le plus haut exemple. Dans la *Moralis philosophia*, l'imitation (*similitudo*) est conçue comme un moyen pour comparer par exemple la vertu à la lumière et le péché à d'horribles choses.

Bacon toujours, dans les *Communia mathematica*, dira que l'argument poétique fait usage de beaux discours pour quel'esprit soit conquis par l'amour de la vertu et apprenne à haïr le vice. Voilà l'utilité de ces ornements que sont le mètre et le rythme, comme de certains textes des Ecritures⁶⁵.

Indépendamment de Bacon, l'idée que poétique et rhétorique sont des parties de la logique et qu'elles concernent la science morale et civile fait son chemin chez ceux qui ont pu approcher les premières traductions aristotéliennes. On comprend alors pourquoi ceux qui discutaient de ces problèmes, plutôt que de s'intéresser à une sémiotique de l'*elocutio*, donc à une étude technique des métaphores, fixaient davantage leur attention sur les modes de l'argumentation.

Thomas connaît manifestement ces traductions (sauf évidemment celle de la *Poétique* par Moerbeke), mais dans son commentaire aux

Analytiques postérieurs I, il envisage la logique comme judicative (*Premiers et Seconds analytiques*), sophistique (*Réfutations sophistiques*) et inventive (*Topiques, Rhétorique et Poétique*). Par conséquent, *poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam praecedentem representationem*.

Buridan, lui, fera allusion au fait que la poétique, au lieu de dire clairement les choses comme la rhétorique, à des fins du reste toujours éducatives, *scientiam delectabiliter obscurare nititur, per verborum transuptionem* (cf. Dahan 1998, p.186).

Mais Bacon donne une autre explication à la faible circulation des vulgarisations ou traductions aristotéliennes : celles-ci étaient mal traduites et d'une compréhension difficile. Bacon dit avoir personnellement connu Hermann. Dans la *Moralis philosophia* VI, il affirme que Hermann lui aurait avoué (*dixit mihi*) ne pas connaître suffisamment la logique pour bien traduire la rhétorique, raison pour laquelle il n'avait pas osé traduire la *Poétique* et s'était limité au commentaire d'Averroès. Ainsi, remarquait-il, nous ne pouvons savoir ce qu'Aristote pensait de la poétique, mais pouvons seulement « flairer » et non savourer ce qu'il voulait dire, comme il advient d'un vin transvasé trop de fois d'un récipient à l'autre⁶⁶.

Bacon dit dans l'*Opus majus* I que deux livres de logique sont négligés par les modernes : l'un est traduit avec le commentaire d'Al-Fârâbi, l'autre est une présentation d'Aristote faite par Averroès et traduite sans la reproduction du texte du philosophe⁶⁷. Dans l'*Opus majus* III, il répète que les traductions latines de la logique aristotélienne et des commentaires d'Avicenne non seulement sont rares, mais qu'elles ne sont pas lues⁶⁸. Toujours dans la *Moralis philosophia* (V, 255), il cite le commentaire d'Averroès à la *Poétique* comme unique source d'information sur le texte aristotélien, mais reconnaît qu'il n'est lui aussi connu que de quelques-uns⁶⁹. Et dans l'*Opus majus* III, il se plaint des traductions d'Aristote, établies *cum defectu translationis et squalore* – si bien qu'on n'y peut rien comprendre – et souligne le tort que cela a causé à la culture de son temps.

On déduit de ces textes que Bacon ne connaissait pas encore la traduction de la *Rhétorique* de Moerbeke, qui paraîtra en effet plus tard, et qu'il aurait peut-être traitée avec plus d'indulgence. Mais l'opinion de Bacon, très sévère à l'encontre de presque tous les traducteurs, sans qu'elle leur oppose de critères propres pour une traduction correcte (cf. Lemay 1997), indique que les textes averroïstes, même s'ils circulaient, n'étaient connus que de quelques-uns, qui les considéraient en outre avec suspicion. Quoi

qu'il en soit, ces traductions étaient peu disponibles dans le milieu universitaire, en dehors duquel travaillait d'ailleurs Bacon. Thomas cite un bref passage de la *Rhétorique* traduite par Hermann dans la *Contra gentiles* et plus tard, dans la *Summa theologiae* I-II, 29, 6, il le reprend en citant Moerbeke. La traduction de Moerbeke justement connaîtra une meilleure fortune, puisqu'elle circulera dans de nombreux manuscrits et sera à la base du commentaire de la *Rhétorique* fait par Gilles de Rome entre 1272 et 1274⁷⁰.

Et c'est bien parce qu'il dispose d'une traduction moins fantaisiste que les précédentes que la théorie de la métaphore de Gilles de Rome paraît indubitablement plus mûre, grâce à l'élaboration d'une véritable stratégie de confrontation critique entre les différentes traductions (voir Marmo 1998 et le chapitre 7 in Eco et Marmo 2005, intégralement dû à Marmo).

Mais nous voici arrivés à la fin du XIII^e siècle. Après le commentaire de Gilles de Rome viendront ceux de Jean de Jandun et de Buridan⁷¹, mais trop tard, dirions-nous, pour que la théorie aristotélicienne de la métaphore puisse exercer quelque influence décisive sur la pensée scolastique. L'essai suivant montrera que la « métaphorologie » médiévale a d'autres origines, d'autres textes inspireurs et d'autres issues.

Quant à cet essai, il a permis de voir que l'absence d'une théorie cognitive de la métaphore dans les siècles d'or de la scolastique est en grande partie imputable à des défauts de traduction.

3.

De la métaphore à l'*analogia entis*⁷²

3.1. Poétiques et rhétorique

On a vu dans l'essai précédent que l'idée d'une valeur cognitive de la métaphore, telle qu'elle se profilait chez Aristote, n'a pas eu prise sur la pensée du Moyen Age latin. Il s'agit maintenant de voir comment s'est développée, dans ce milieu, une idée de métaphore non immédiatement liée aux définitions aristotéliciennes.

C'est de la rhétorique classique que les idées sur les *figurae elocutionis* parviennent au Moyen Age, et plus particulièrement des œuvres rhétoriques cicéroniennes, de la *Rhetorica ad Herennium* et de Quintilien, ainsi que de grammairiens latins comme Donat et Priscien. Les divisions de la métaphore proposées par Quintilien (*Institutio* VIII, 6) montrent de manière assez évidente combien, en passant à travers ces auteurs, les notions aristotéliciennes se transforment. Si pour Aristote, dans la *Poétique* (1457b), la métaphore était le transfert du nom propre d'une chose à une autre, chez Quintilien aussi il est question de *verbi vel sermonis a propria significatione in alia cum virtute mutatio*, si bien qu'on change non seulement la forme des mots, *sed et sensuum et compositionis*. Mais Aristote distinguait les métaphores par transfert du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce ou par analogie, tandis que Quintilien, même s'il parle de comparaison (comme dans *cet homme est un lion*, qui est une similitude abrégée), prend en considération des comparaisons ou substitutions entre genres animés (le pilote pour le cocher), entre animé et inanimé (*lâcher la bride à la flotte*), entre inanimé et animé (*le mur des Argiens* pour leur résistance) et par attribution d'animation à une chose inanimée (*le fleuve qui s'indigne contre le pont*). En outre, ces quatre modes se divisent en sous-espèces qui comprennent le changement du rationnel au rationnel, de l'irrationnel au rationnel, du rationnel à

l'irrationnel, de l'irrationnel à l'irrationnel, du tout aux parties et inversement.

Ce qu'il y a encore d'aristotélicien chez Quintilien, c'est que la métaphore peut être, outre un ornement (comme lorsqu'on parle de *lumen orationis* ou de *generis claritas*), un instrument de connaissance quand elle trouve un nom, donc un semblant de définition, pour quelque chose qui autrement n'en aurait pas (comme lorsque les agriculteurs parlent de trésors des vignes ou de moissons assoiffées). Mais on ne peut pas dire que Quintilien insiste outre mesure sur cette fonction, dont on pourrait dire qu'elle est « lexicalement substitutive » plutôt que cognitive, car son but est de pallier la *penuria nominum*.

Donat (IV^e siècle) fait une autre proposition, en reprenant le schéma de Quintilien mais avec une esquisse d'analyse sémique : en effet, il parle de métaphore comme *translatio* d'une chose animée à une chose animée, d'une chose inanimée à une chose inanimée, d'une chose animée à inanimée et d'une chose inanimée à animée, avec des exemples pour chaque cas⁷³.

Vient ensuite la définition de tous les autres tropes ; il est intéressant de relever que pour l'allégorie et l'énigme, Donat se base sur un critère implicite accepté par tout le Moyen Age, et valable encore aujourd'hui pour la rhétorique. La métaphore, prise à la lettre, semble absurde (sémantiquement inacceptable) ; c'est pourquoi il faut présupposer (nous dirions aujourd'hui, *par implicature*) qu'on se trouve face à un sens figuré. En revanche, on a affaire à une allégorie quand il y a un sens selon la lettre et que la présence d'un deuxième sens doit être inféré sur la base d'indices contextuels (d'après la leçon d'Augustin, dont il sera question plus avant). Donat donne l'exemple de *et iam tempus equum fumantia soluere colla* pour dire qu'il est temps de terminer son poème, et bien qu'il nous semble que ce soit là une bonne métaphore, Donat a raison de laisser entendre qu'il n'est pas insensé que quelqu'un soit tenté d'ôter la bride aux chevaux (même si ce serait bizarre, dans ce contexte donné) ; par conséquent il s'agit d'une allégorie et non d'une métaphore. Le même critère vaut pour l'énigme⁷⁴.

Dans ces définitions, toutefois, Donat ne précise pas dans quelle mesure l'obscurité est véhicule de connaissance. Enfin, nous trouvons chez Donat quelque chose qui rappelle l'*eikon* aristotélicien, c'est-à-dire la similitude : « Icon est personarum inter se vel eorum quae personis accidunt comparatio, ut *os humerosque deo similis* » (*Ars maior* III, 6, éd. Holtz, p. 673).

Parmi les définitions de la métaphore au haut Moyen Age, voici celle des *Etimologiae* d'Isidore de Séville (I, 37, 2) : « *metaphora est verbi alicujus usurpata translatio, sicut dicimus fluctuare segetes, gemmare vites* », évidente dérivation de Cicéron et de Quintilien, qui reprend également à ce dernier la distinction du passage d'animé à inanimé, d'inanimé à animé, et ainsi de suite. Isidore ne mentionne pas le fait que les substitutions n'ont pas de fonction cognitive, au contraire, il les considère comme des transferts « *decentissime decoris gratia [...] ut oratio perornetur* » (I, 37, 5).

Isidore compte parmi ceux (il y en a aussi chez les Modernes) qui – après avoir accepté une métaphore comme *fluctuare segetes* – considèrent comme inacceptable son contraire, *segetare fluctus*⁷⁵, comme si cette hardiesse inouïe offensait le sens métaphorique commun, alors qu'il juge capable de réciproque l'échange entre ailes et rames, justement parce que « *alae navium et alarum remigium dicuntur* » (*ibid.*, nos italiques). La bonne métaphore est donc quelque chose qui « se dit » déjà. Il semble que peu d'espace soit laissé à la hardiesse non encore codifiée, qu'évidemment *non dicitur*...

On retrouve les définitions de Donat presque littéralement dans le *De schematibus et tropis* de Bède et de là, elles se diffusent sans trop de variations dans beaucoup de textes médiévaux. Ce qui change éventuellement par rapport à Donat, ce sont les citations et leur commentaire⁷⁶.

Quant à savoir si c'est à cause de sa difficulté que le trope est subtil, cela n'est jamais explicité, même s'il est sous-entendu que c'est la lecture de l'interprète des Ecritures qui le rend manifeste. La tradition tendra plutôt à privilégier les tropes immédiatement compréhensibles sur ceux obscurs et ingénieux.

L'*Ad Herennium* (IV, 45) invitait déjà à la modération : « *Translationem prudentem dicunt esse oportere, ut cum ratione in consimilem rem transeat, ne sine dilectu temere et cupide videatur in dissimilem transcurrisse* ». Alcuin (*De rhetorica*, in Halm 1863, p. 37) rappelle qu'il faut apprendre ce que les Auteurs ont produit de bon, et lorsqu'on se sera accoutumé à leur façon de parler, on ne pourra faire autrement que parler de manière ornée.

Alcuin considère que la bonne métaphore sert à rendre plus claire la chose qu'on ne pourrait dire avec d'autres mots, mais sans verser dans l'exagération. L'éducation littéraire, du moins telle qu'elle s'organise à partir de la *Scola palatina*, est fondée sur l'imitation des Anciens et la panoplie métaphorique doit elle aussi s'en tenir à des modèles bien rodés. Les exemples sont canoniques (*gemmare vites*,

luxuriari messem, fluctuare segetes) et, à la question de savoir jusqu'à quel point il est permis d'oser des métaphores très (trop) hardies, répond un appel à la modération, en vertu duquel une métaphore provocatrice est rejetée comme *stercus curiae*⁷⁷.

Des siècles plus tard, un protohumaniste raffiné comme Jean de Salisbury, dans le *Metalogicon* (I, 19), dira que la grammaire dispose les tropes, mais « *solis eruditissimis patet usus eorum : unde et lex eorum actor est, qua non permittuntur longius evagari. Regulariter enim proditum est, quia figuras extendere non licet* ». Il citera Quintilien, rappelant que « *virtus enim sermonis optima est perspicuitas et facilitas intelligendi* », et dira que la cause des tropes est la nécessité, ou bien l'ornement.

Le même Jean (*Metalogicon* III, 8), alors qu'il concède des métaphores où brille la ressemblance physique, dirions-nous, entre deux choses, condamne des expressions comme « la loi est la mesure (ou l'image) des choses qui sont justes par nature » parce qu'il n'y a rien, dans le concept de loi, qui ressemble à la mesure ou à l'image (il tire en effet son exemple des *Topiques* VI, 2 140 7 et suiv.).

Cela voudrait-il dire que les poètes médiévaux ne savaient pas inventer des métaphores inédites ? Naturellement, toutel'histoire de la poésie médiévale est là pour dire le contraire, et nous trouvons admirables de hardiesse *l'aiuola che ci fa tanto feroci* (« l'aire asséchée de quoi nous faisons proie ») ou *Galeotto fu il libro e chi lo scrisse* (« Galehaut fut le livre et son trouvère »)⁷⁸. En outre, une grande partie de la poésie et de la prose médiévale a souvent cédé au charme de l'expression énigmatique. Il suffit de penser à l'esthétique dite *hispérique* (cf. De Bruyne 1946, I, 1, 4, et Herren 1974), ou aux *Epitomae* de cet étrange rhéteur du VII^e siècle que fut Virgile de Toulouse (cf. Polara 1979), sans parler du *trobar clus* des Provençaux.

Il semble toutefois que ces mêmes auteurs, qui apprécient les énigmes et l'obscurité lorsqu'ils composent ou citent avec admiration d'autres textes, se montrent beaucoup plus prudents au moment de passer à la théorie. Par exemple, Virgile de Toulouse dit qu'il y a des compositions poétiques qui aspirent à une vivacité d'esprit qu'il appelle *leporia* (faisant ainsi penser aux *asteia* aristotéliens), mais il rappelle que ce faisant, la poésie se distingue de la rhétorique parce qu'elle est « *angusta atque obscura* » (*Epitomae* IV, 6). C'est pourquoi il faut condamner les polisseurs de mots, *tornores logi* (IV, 7) ; la *leporia* révèle une *mordacitas* mais n'évite pas le mensonge. Doit-on dire que « *sol in occasu metitur maria* », quand nulle chose créée ne peut mesurer (*metiri*) la profondeur des

mers ? Mieux vaut dire « sol in occasu tinguunt mare ». Peut-on dire « ventus e terra roborum radices evellit altas » (IV, 8), quand on sait que le vent ne déracine que les chênes ? Pour Virgile donc, alors qu'il était permis d'inventer des néologismes, de trouver des étymologies insensées et de composer des énigmes chiffrées, en revanche il fallait s'y prendre prudemment avec les métaphores.

Parmi les Provençaux (cf. De Bruyne 1946, II, 3, p. 332⁷⁹), Allégret avertit que « [son] vers paraîtra insensé au sot », et Bernart de Venzac promet « un vers de paroles véridiques mais [qui] pour les sensés sera un sujet de trouble et pour les moins sages, de scandale » si l'on n'accepte pas une double lecture. Cependant Guiraut de Borneil, s'il défend d'un côté le style obscur (« je vais chercher et je ramène comme par la bride de beaux mots chargés et pleins d'un sens [à la fois] étrange et naturel, que tous ne savent pas découvrir »), de l'autre il prend ensuite parti pour le *trobar plan* et reconnaît qu'il y a plus de sens à faire des vers compréhensibles qu'à mélanger des mots (« Q'eu cuid qu'àtretan gran sens – es, qui sap razo gardar, com los motz entrebeschar »).

Il est vrai que les différents traités sur le style grave font souvent l'éloge de la difficulté qu'il faut faire naître dans l'esprit du lecteur, de sorte que la diversité des exemples efface l'ennui et *tamquam cibum aurium, invitet auditorem* (Geoffroy de Vinsauf, *Documentum de arte versificandi* II, 2, 5)⁸⁰. Pourtant, les exemples ne concernent habituellement pas des métaphores difficiles, mais plutôt des amplifications, des descriptions qui génèrent des hypotyposes, comme lorsque pour dire que des gens montent sur un navire et se préparent au voyage, on conseille bien huit manières de décrire l'action et de la rendre évidente.

En somme, il semble qu'apparaisse un hiatus entre pratique poétique et théorisation rhétorique. Lorsqu'il s'agit de théoriser, la métaphore simple et immédiatement compréhensible, si possible déjà codifiée, est préférable.

Geoffroy de Vinsauf (*Poetria nova*, 1705-1708) dira qu'il y a trois façons de se former : à travers l'art dont on suit les règles, par l'usage auquel on se plie et par imitation des modèles. Jean de Salisbury (*Metalogicon* 1, 24) raconte comment Bernard de Chartres menait ses leçons : il indiquait ce qui était simple et conforme à la règle, montrait les figures grammaticales et les couleurs rhétoriques, les finesses de raisonnement et, pour éduquer au *splendor orationis*, il montrait les merveilles de la *translatio* (c'est-à-dire de la métaphore) « ubi sermo ex causa probabili ad alienam traducitur significationem ». Et ceux qui ne suivaient pas ses avertissements

étaient éduqués *flagellis et poenis*. S'il faisait remarquer le plagiat, toutefois il ne le punissait pas – comme pour dire que le larcin était préférable à ce qu'une hardiesse trahisse la *causa probabilis*, c'est-à-dire des affinités acceptables entre métaphorisant et métaphorisé.

Par ailleurs, même dans les règles classiques pour distinguer style grave, médiocre, modéré et défectueux ou exténué, ou le style humble et pastoral, le géorgique ou médiocre, et l'épique ou sublime ou grave, de la *Rhetorica ad Herennium* aux *Scholia Vindobonensia ad Horatii Artem poeticam* (remontant probablement au XI^e siècle), en passant par le *De ornamentis verborum* de Marbode de Rennes jusqu'aux *artes poeticae* entre XII^e et XIII^e siècles (Mathieu de Vendôme, Geoffroy de Vinsauf et Jean de Garlande), les exemples des mots à utiliser sont toujours canoniques : *lychnos* vaut mieux que *lucerna* ; de Karolus, on dira en style grave qu'il est *Ecclesiae clipeus et pacis columna*, mais il sera défectueux de dire qu'il est *clava pacis*, modéré ou médiocre qu'il est *Ecclesiae custos* et défectueux qu'il est *militiae baculus*, il sera humble de dire que *In tergo clavam pastor portat, ferit inde – presbyterum, cum quo ludere sponsa solet*, mais défectueux de dire *Rusticus a tergo clavam trahit et ter tonse* (ou *bertonso*) – *testiculos aufert, prandia laeta facit*. Les termes métaphoriques pour définir les styles sont eux aussi définis par la tradition, en vertu de quoi on parlera de style *fluctuans et dissolutum, turgidum et inflatum, aridum et exsanguis* (Mathieu de Vendôme, *Ars versificatoria* I, 30).

Ce qui est le plus apprécié des métaphores, c'est leur *color rhetoricus*, donc leur valeur ornementale, car pour les théoriciens des poétiques médiévales, la fin propre de la poésie reste quand même l'élégance et la grâce : pour Mathieu de Vendôme (*Ars versificatoria*, III, 18), « fiunt autem tropi ad eloquii suavitatem ».

Une tentative assez singulière pour doter d'une règle logico-sémantique la génération de bonnes métaphores est celle de Geoffroy de Vinsauf, qui tente dans le *Documentum de arteversificandi* (II, 3, 4-22) d'établir des procédés codifiés, fondés sur l'identité de propriété entre métaphorisant et métaphorisé⁸¹. On établit ainsi que le verbe *nascere* ne convient proprement qu'aux animaux, mais on identifie en lui quelque chose de commun à d'autres actions, comme « commencer ». On peut alors dire *nascuntur flores*, en ce sens que les fleurs *incipiunt esse*, ou *nascitur istud opus*, ou *nata est malitia in diebus nostris*. En procédant de manière analogue, on dira *pubescit humus*. Pour Geoffroy, cet artifice « est planissima via ad inveniendum translationes » (II, 3, 11).

Certains (Dronke 1986, p. 14-16 et Bertini 2003, p. 35) ont décelé

chez Geoffroy une notion précise de la fonction cognitive de la métaphore, qu'il aurait reprise à l'*Epître XIII* (83-84) où Dante dit des choses qu'il a vues au cours de son voyage céleste qu'on doit en parler *per assumptionem metaphorismorum* puisqu'elles ne peuvent être exprimées *sermone proprio*. Toutefois – laissant de côté Dante, sur lequel on reviendra – Geoffroy répète qu'en construisant des métaphores, ce serait pécher que de ne pas extraire les propriétés de celles qui sont *expressissime et apparentissime similia* (II, 3, 17-18). Il est évident que le lait et la neige sont blancs, et le miel doux, mais Geoffroy ne semble pas conseiller l'individuation de propriétés non évidentes, grâce auxquelles construire des similitudes inattendues. Au contraire (in II, 3), il accuse d'être *turgidus et inflatus* ce style « qui nimis duris et ampullosis utitur translationibus », comme si l'on disait *ego transivi per montes belli* au lieu de se contenter de dire *per difficultates belli*.

Le même auteur propose en effet, dans la *Poetria nova* (765 et suiv.), des métaphores pour ainsi dire préfabriquées. Au lieu de : *aurum fulvum, lac nitidum, rosa prae rubicunda, mel dulcifluum, flammae rutilae, corpus nivis album*, mieux vaut dire : *dentes nivei, labra flammea, gustus mellitus, vultus roseus, frons lactea, crinis aureus*. On fera bien de dire que le printemps *peint* la terre en fleurs, que le temps clément *apaise*, que *dorment* les tempêtes, que *gisent* les vallées profondes car, en transmettant des actions humaines à des choses non humaines, l'homme se voit lui-même dans la nature, comme dans un miroir. Mais on en revient toujours au procédé canonique d'anthropomorphisation de l'inanimé. Du reste, si Geoffroy hasarde une règle que nous avons appelée logico-sémantique, il ne suggère de fait aucun critère pour la juste individuation des propriétés pertinentes.

3.2. Références et exemples dans la pensée philosophique

On pourrait attendre davantage d'implication de la part de philosophes qui s'occupent de la juste signification des termes et de la différence entre signes univoques et signes équivoques. Dans son essai « Prata rident », Rosier-Catach (1997) examine un lieu canonique de la pensée doctrinale médiévale, à savoir justement l'exemple de la métaphore *prata rident* (qui apparaissait déjà dans *Ad Herennium* 4). Chose remarquable, cet exemple revient sous la plume d'auteurs très différents, d'Abélard à Théodore de Chartres et Guillaume de Conches, jusqu'à Thomas d'Aquin, pour déborder

ensuite dans les discussions sur l'analogie ou encore sur la *translatio in divinis*, c'est-à-dire l'usage de métaphores pour parler de Dieu.

Abélard part d'une note du commentaire boécien aux *Catégories* selon laquelle, si l'on nomme *auriga* le *gubernator* du navire et qu'on le fait *ornatus causa*, il n'y a pas d'équivoque possible. Abélard dit être du même avis car le texte, dans ces cas-là, n'assume l'acception figurée que pour un temps limité, comme cela se produit quand on dit *ridere* au lieu de *florere* pour les prés (*Glossae super Predicamenta*, éd. Geyer, p. 121). Le sens figuré n'advient pas *per institutionem*, mais seulement dans un certain contexte, « *per abusionem translationis, ex accidentale usurpatione* » (*Super Peri herm.*, éd. Geyer, p. 364). Nous n'avons pas ici affaire à la *translatio aequivoca* due à une *penuria nominum*. Ce cas ressemble plutôt à celui de l'*oppositio in adiectum*, comme dans *homo mortuus*, où *homo* signifie (en ce cas seulement) « cadavre ».

Guillaume de Conches (*Glosae in Priscianum*) parlera de *locutio figurativa*, plus ou moins comme Abélard (Rosier-Catach 1997, p. 161-164). Robert Kilwardby dit que dans le trope, l'expression n'est pas comprise comme *intellectus primus* mais comme *intellectus secundus*, non *simpliciter* mais *secundum quid*. Dans les *Flores rhetorici* (du Maître de Tours du XII^e siècle), il est question de l'union des mots par « décent mariage » et il est fait timidement allusion aux inférences que l'on peut tirer d'une métaphore, en vertu de quoi on peut passer de *prata ridet* à *prata luxuriant floribus* ou *prata floribus lasciviunt*. Rosier-Catach (1997) parle ici de témoignage de la conscience de la productivité de la métaphore ; mais l'allusion paraît bien timide. Disons plutôt que ces textes entretiennent vivement la préoccupation que la métaphore ne soit pas trop « filée » afin que, d'une similitude établie sur une propriété, on n'infère pas illicitement d'autres propriétés. En ce sens, la *Dialectica Monacensis* (II, 2, in De Rijk 1962-67, II, p. 561) juge extravagant de tenter le syllogisme suivant : *Quicquid ridet habet os – pratum ridet – ergo habet os*.

Position ô combien sensée d'un point de vue logique. Et pourtant, pour comprendre au contraire comment l'on procède, quand on veut faire d'une métaphore un instrument de nouvelle connaissance et d'invention, il faut voir ce que Tesauro est capable de tirer, en plein baroque, d'une figure qui commençait désormais, en son temps, à « puer ». Lisons, dans le *Cannocchiale aristotelico* (éd. Zavatta, 1670, p. 116 et suiv.), la longue analyse consacrée au rire des prés qui montre combien d'idées nouvelles et d'images relatives peuvent naître d'un développement adéquat du premier trope. Tesauro s'exerce sur plus de cinq pages en variations par inférence du noyau

originnaire, dans un jeu pyrotechnique à la subtilitébaroque, mais qui révèle les façons infinies d'envisager la fécondité des prés pouvant naître de cette métaphore : *iucundissimus pratorum risus, ridibunda vidimus prata, ridenter prata florent, pratorum risio oculos beat, ridentissime prata gliscunt...* Puis on en vient au renversement de la métaphore : *hac in solitudine moestissima videres prata, sub Canopo squalida ubique prata lugent*, ou bien on obtient, par soustraction de propriété humaine : *prata rident sine ore, risus est sine cachinno*, et par extension de la métaphore à des parties du pré ou à la terre entière, on a : *virides rident ripae, laeta exultant gramina, fragrantissimi rident flores, alma ridet tellus, rident segetes*.

En reliant ensuite le rire des prés aux choses antécédentes, concomitantes et consécutives, on verra germer des enthymèmes subtils concernant le retour du soleil du tropique d'hiver vers le signe du Bélier, le souffle de Zéphyr fécondateur de la terre, les tièdes vents du sud, les pluies du printemps, la fuite des neiges, les semences de l'automne. D'où : *solis arridentia prata reditum gratulantur, suavissimis Austri delibuta suaviis subrident prata*, ou encore : *Dubitas cur prata rideant ? Imbribus ebria sunt*, et ainsi de suite. Et si l'on concède aux prés le rire de l'homme, pourquoi ne pas leur céder aussi les circonstances qui accompagnent le rire ? D'où : *pulcherrima pratorum facies, tondentur falce virides pratorum comae, crinita frondibus prata virent, micantes pratorum oculi, flores...*

Mais si nous avons ici recours à Tesauro, c'est pour mieux souligner, par contraste, la timidité de chacune des théories médiévales de la métaphore.

3.3. Métaphore, allégorisme et symbolisme universel

Pourquoi le Moyen Age ne réserve-t-il à la métaphore qu'une simple fonction ornementale et pourquoi ne lui reconnaît-il pas de fonction cognitive, du moins sur le planthéorique ? La réponse est double : (i) pour le Moyen Age, celui qui, en parlant par métaphores « réelles » (*in rebus*), nous enseigne quelque chose, c'est Dieu, et il ne reste plus à l'homme qu'à découvrir le langage métaphorique de la création ; (ii) si l'homme parle de Dieu, alors aucune métaphore n'est efficace et, tout comme le langage littéral, celle-ci ne parvient pas à rendre compte de sa nature insondable.

Pour pouvoir étudier cet aspect de la culture médiévale et de sa sémiotique implicite, il faut établir des différences précises entre métaphore, symbole, allégorie – ce qui a été fait dans Eco 1985,

nous y reviendrons plus tard⁸². Pour l'heure, nous pouvons parler génériquement de langage *figural* pour tous ces cas où *aliud dicitur, aliud demonstratur*⁸³, où il y a, en quelque sorte, *translatio* d'un terme ou d'une séquence de termes (ou mieux, du contenu qu'ils expriment) à un autre qui en constitue, d'une certaine manière, le sens second. Ce qui nous intéresse ici, c'est de voir la façon dont le Moyen Âge fixe son attention sur des phénomènes de sens second, ou *figural*, qui ne sont pas ceux de la métaphore littéraire.

Le point de départ est l'épître aux Corinthiens (I, 13) de saint Paul : « Nunc videmus per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. » La solution la plus élégante, d'un point de vue poétique, est celle que fournit le *Rythmusalter* autrefois attribué à Alain de Lille (PL 210, 578C-579C) :

*Omnis mundi creatura,
Quasi liber, et pictura
Nobis est, et speculum.*

*Nostrae vitae, nostrae mortis,
Nostri status, nostrae sortis,
Fidele signaculum.*

*Nostrum statum pingit rosa,
Nostri status decens glosa,
Nostrae vitae lectio.*

*Quae dum primo mane floret,
Defloratus flos effloret
Vespertino senio.*

*Ergo spirans flos exspirat,
In pallorem dum delirat,
Oriundo moriens.*

*Simul vetus et novella,
Simul senex et puella
Rosa marcet oriens.*

*Sic aetatis ver humanae
Juventutis primo mane
Reflorescit paululum.*

Le monde doit être interrogé comme si chaque élément de son ameublement avait été placé par Dieu pour nous instruire sur

quelque chose. Comme le dira Hugues de Saint-Victor, le monde sensible « quasi quidam liber est scriptus digito Dei » (*De tribus diebus*, VI, 4), et d'après Richard de Saint-Victor, « habent tamen coporea omnia ad invisibilia bona similitudinem aliquam » (*Benjamin major*, II, 13).

Que le monde soit un livre écrit par le doigt divin se présente moins comme une idée cosmologique que comme une exigence herméneutique. C'est-à-dire que ce symbolisme universel naît éminemment comme allégorisme scripturaire, pour devenir ensuite ce qui a été défini « symbolisme universel ».

On parlait d'interprétation allégorique avant même la naissance de la tradition scripturaire patristique : les Grecs interrogeaient allégoriquement Homère ; une tradition allégoriste, qui tend à voir dans le style épique classique un travestissement mythique de vérités naturelles, voit le jour en milieu stoïcien ; enfin il y a une exégèse allégorique de la Torah hébraïque et Philon d'Alexandrie, au I^{er} siècle, tente une lecture allégorique de l'Ancien Testament.

En tentant de s'opposer à la surévaluation gnostique du Nouveau Testament, au complet détriment de l'Ancien, Clément d'Alexandrie établit une distinction et une complémentarité entre les deux testaments, et Origène perfectionne cette position en affirmant la nécessité d'une lecture parallèle. L'Ancien Testament est la figure du Nouveau, c'est la lettre dont l'autre est l'esprit, ou encore, en termes sémiotiques, l'expression dont le Nouveau est le contenu (ou l'un des contenus). A son tour, le Nouveau Testament a un sens figural, en tant qu'il est la promesse de choses futures. Avec Origène naît le « discours théologique », qui n'est plus – ou plus seulement – un discours sur Dieu, mais sur son Ecriture⁸⁴.

On parle déjà, avec Origène, de sens littéral, de sens moral (psychique) et de sens mystique (pneumatique). D'où la triade *littéral*, *tropologique* et *allégorique*, qui deviendra plus tard le quadruplet exprimé par le fameux distique d'Augustin de Dacie (XIII^e siècle) : « littera gesta docet – quid credas allegoria – moralis quid agas – quo tendas anagogia ».

Depuis ses origines, l'herméneutique origénienne, et des Pères en général, tend à privilégier, bien que sous des noms différents, une lecture qu'on a définie comme « typologique » : les personnages et événements de l'Ancien Testament sont vus, à cause de leurs actions et de leurs caractéristiques, comme des types, des anticipations, des préfigurations des personnages du Nouveau. Certains auteurs (par

exemple, Auerbach 1944) tentent de voir quelque chose de différent de l'allégorie lorsque Dante, au lieu d'allégoriser ouvertement, comme il le fait au début de son poème ou dans la procession du Purgatoire, met en scène des personnages comme saint Bernard qui, tout en restant des figures vivantes et individuelles (en plus d'être des personnages historiques réels), deviennent des « types » de vérités supérieures à cause de certaines de leurs caractéristiques concrètes. D'aucuns se risquent même à parler, à propos de ces exemples, de « symboles ». Mais nous avons probablement affaire, même en ce cas, à l'allégorie : les vicissitudes d'un personnage, interprétables littéralement, deviennent la figure d'un autre (tout au plus avons-nous affaire à une allégorie compliquée de l'antonomase de Vossius, en tant que les personnages représentent certaines de leurs caractéristiques excellentes).

De quelque nature que soit cette typologie, elle prévoit déjà que ce qui est figuré (qu'il s'agisse d'un type, d'un symbole ou d'une allégorie) soit une allégorie non pas *in verbis* mais *in factis*. Ce n'est pas la parole de Moïse ou du psalmiste, en tant que parole, qui doit être lue comme dotée de supra-sens, même si elle apparaît comme une expression métaphorique : ce sont les événements mêmes de l'Ancien Testament qui ont été prédisposés par Dieu, comme si l'histoire était un livre écrit de sa main, pour agir comme des figures de la nouvelle loi.

Le *De schematibus et tropis* de Bède établit une bonne distinction entre faits et mots, mais Augustin avait déjà affronté ce problème et s'il pouvait le faire, c'est parce qu'il avait été le premier, sur la base d'une culture stoïcienne bien assimilée, à fonder une théorie du signe. Augustin distingue entre des signes qui sont des mots et des choses qui peuvent agir comme des signes, car le signe est toute chose qui fait venir autre chose à l'esprit, au-delà de l'impression que la chose même fait sur nos sens (*De doctrina christiana* II, 1, 1)⁸⁵. Toutes les choses ne sont pas des signes, mais il est entendu que tous les signes sont des choses, et à côté des signes produits par l'homme pour signifier intentionnellement il y a aussi des choses, des événements, des personnages qui peuvent être assumés comme signes ou (et c'est le cas de l'histoire sacrée) surnaturellement disposés comme signes afin qu'ils soient lus comme des signes.

Augustin enseigne ainsi à distinguer les signes obscurs et ambigus des signes clairs, à résoudre la question de savoir si un signe doit être entendu au sens propre et au sens figuré. Des tropes comme la métaphore ou la métonymie sont aisément reconnaissables car, si on les prenait à la lettre, le texte paraîtrait soit insensé, soit puérilement mensonger ; mais que faire de ces expressions

(habituellement de la dimension de phrases, de narration et non de terme simple ou d'image) qui ont un sens littéral acceptable et auxquelles l'interprète est en revanche poussé à attribuer un sens figuré (comme les allégories) ? Une métaphore, en disant qu'Achille est un lion, ment littéralement, mais une allégorie, en disant que dans une forêt obscure se rencontrent un lynx, une louve et un lion, est une affirmation qu'on pourrait parfaitement prendre à la lettre.

Revenons à l'auteur du *Rythmus alter*. Plus qu'une métaphore, ce poème est une allégorie – mieux, il représente un ensemble d'instructions pour décoder les allégories. Il ne nous dit pas *la vie est une rose* (expression qui, prise à la lettre, serait absurde). Il énumère tout ce qui appartient à la rose et qui (tout en restant littéralement compréhensible) devient ou peut devenir (à condition de fournir les clés interprétatives adéquates) allégorie de la vie humaine. Et en effet, avant d'énumérer les propriétés de la rose, il avertit que celle-ci « nostrum statum pingit » et en conclusion, il fournit les éléments qui rendent le parallèle évident.

Comment faire pour comprendre qu'il faut entendre comme allégorie une chose dont le sens littéral est acceptable ? Augustin, en discutant les règles herméneutiques proposées par Tyconius (*De doctrina christiana* III, 30, 42-37, 56), dit que nous devons subodorer le sens figuré chaque fois que l'Écriture, même si elle dit des choses qui font sens, semble contredire les vérités de la foi, ou les bonnes mœurs. Madeleine lave les pieds du Christ avec des onguents odorants et les essuie avec ses propres cheveux. Est-il possible de penser que le Rédempteur se soumette à un rituel aussi païen et lascif ? Certainement pas. La narration représente donc autre chose.

Mais nous devons subodorer le second sens même lorsque l'Écriture se perd en *superfluitates* ou met en jeu des expressions littéralement pauvres. Deux conditions admirables de subtilité et de modernité, bien que d'autres auteurs avant Augustin⁸⁶ les aient déjà suggérées.

Il y a *superfluitas* quand le texte s'attarde trop longtemps sur la description d'une chose qui pourrait avoir un sens littéral, sans que soient pourtant visibles les raisons *textuellement économiques* de cette insistance descriptive. On a affaire à des expressions sémantiquement pauvres quand apparaissent des noms propres, des nombres et termes techniques, ou des descriptions insistantes de fleurs, de prodiges de la nature, de pierres, de vêtements ou de cérémonies, d'objets ou d'événements insignifiants du point de vue spirituel. Dans ce cas, puisqu'il n'est pas permis de penser que le texte sacré s'abandonne au pur goût de l'orné pour soi, on doit

présumer qu'*aliud dicitur et aliud significatur*.

Où chercher les clés pour le décodage, car il s'agit toujours d'interpréter de manière « juste », c'est-à-dire suivant un code approuvable ? Quand il parle des mots, Augustin sait où trouver les règles : dans la rhétorique et dans la grammaire classique. Mais si l'écriture ne parle pas seulement *in verbis*, mais aussi *in factis* (*De doctrina christiana* II, 10, 15) – c'est-à-dire qu'il y a *allegoria historiae* en plus d'*allegoria sermonis* (cf. *De vera religione* 50, 99)⁸⁷, il faut alors recourir à une connaissance du monde.

D'où le recours à l'encyclopédie qui trace une *imago mundi* et nous dit le sens spirituel de chaque chose ou événement mondain nommé par les Ecritures. Le Moyen Age recevait grâce à la culture païenne – de Pline au *Polyhistor* de Solin, ou au *Roman d'Alexandre* – des descriptions passionnantes de l'univers comme collection de faits admirables. Il s'agissait seulement de moraliser l'encyclopédie et d'assigner à chaque objet mondain une signification spirituelle. Et voilà que le Moyen Age se met à élaborer, sur le modèle du *Physiologus*, ses propres encyclopédies, des *Etymologiae* d'Isidore de Séville au *De rerum naturis* de Raban Maur, du *De imagine mundi* d'Honorius d'Autun au *De naturis rerum* d'Alexandre Neckham, du *De proprietatibus rerum* de Barthélemy l'Anglais aux *Specula* de Vincent de Beauvais. Il s'agit, toujours sur la base de la tradition, de pourvoir les règles de corrélation qui permettront d'assigner à n'importe quel élément de l'ameublement du monde physique un sens figural. Et puisque l'autorité a un nez en cire et que chaque encyclopédiste est un nain sur les épaules des encyclopédistes précédents, il n'y aura aucune difficulté à multiplier non seulement les significations mais aussi les éléments mêmes de l'ameublement du monde, en inventant des créatures et des propriétés qui serviraient (à cause de leurs propriétés les plus curieuses) à faire du monde un immense acte de parole.

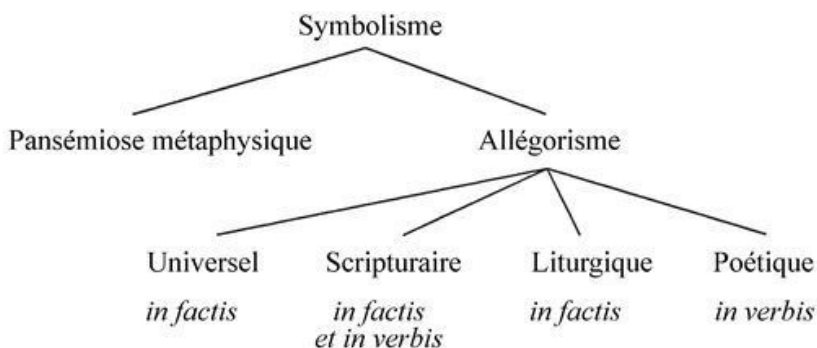


Figure 1

A ce stade, ce que l'on appelle indifféremment symbolisme ou allégorisme médiéval emprunte des chemins différents. Différents du moins pour nous, qui sommes à la recherche d'une typologie maniable ; mais de fait, ces façons s'interpénètrent continuellement, surtout si l'on considère que les poètes aussi auront tendance à parler comme les Ecritures (voir plus loin ce qui sera dit de Dante).

Nous pourrions donc articuler, sous la rubrique générique du symbolisme général (ou du *aliud dicitur aliud demonstratur*), une série d'attitudes différentes (figure 1).

Ce que nous appelons la « pansémiose métaphysique » (celle de Jean Scot Erigène, qui ne nous intéresse pas ici) établit que chaque élément de l'ameublement du monde est une théophanie et renvoie à sa cause première : « nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet » (*De divisione naturae*, 5, 3). Erigène, comme Vittorini d'ailleurs, ne parle pas que de la similitude allégorique ou métaphorique entre corps terrestres et choses célestes, mais surtout de leur signification plus « philosophique », qui a à voir avec la séquence ininterrompue de causes et d'effets de la Grande Chaîne de l'Etre (cf. Lovejoy 1936).

L'allégorisme universel est celui des encyclopédies, des bestiaires et des lapidaires : il représente une manière fabuleuse et hallucinée de regarder l'univers, non pour ce qu'il paraît mais pour ce qu'il pourrait suggérer : la différence par rapport à la pansémiose métaphysique tient à une conscience philosophique différente, à la fondation métaphysique, justement, de la signification ultérieure des choses sensibles et corporelles⁸⁸.

Il a déjà été question de l'allégorisme scripturaire, et nous en reparlerons sous peu ; quant à l'allégorisme liturgique, on saisit intuitivement en quoi il consiste.

L'allégorisme poétique est celui dont la poésie mondaine use abondamment ; songeons à la forêt obscure ou à l'entier *Roman de la Rose* : il imite les façons de l'allégorisme scripturaire, mais les faits qu'il expose sont fictifs. Or c'est précisément à propos de l'allégorie des poètes que se nouent des problèmes intéressants.

Le Moyen Age abonde en lectures allégoriques des textes poétiques (cf. De Bruyne 1946, II, 3, 7). Un premier cas est offert par les fables qui, bien entendu, parlent d'événements évidemment faux, en mettant par exemple en scène des animaux parlants, mais dans l'intention de communiquer une vérité morale. La lecture des différents traités où sont prescrites les manières de lire correctement

les œuvres poétiques (voir par exemple le *Dialogus super auctores* de Conrad de Hirschau) montre qu'il s'agit de véritables exercices d'analyse textuelle. Face au texte poétique, on doit se demander qui est l'auteur, quel est son but et son intention, le caractère du poème, c'est-à-dire le genre auquel il appartient, l'ordre et le nombre de livres, pour examiner ensuite les rapports entre *littera*, *sensus* et *sententia*. D'après le *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor, la *littera* est la disposition ordonnée des mots, le *sensus* est le sens facile et clair de la phrase tel qu'il apparaît à la première lecture, la *sententia* est une forme de signification plus profonde, que seuls le commentaire et l'interprétation permettent d'atteindre⁸⁹.

Tous les auteurs insistent sur la nécessité primordiale d'examiner la lettre pour exposer le sens des mots difficiles, justifier les formes grammaticales et syntaxiques, indiquer les figures et les tropes. Après quoi, on passe au sens entendu par l'auteur, tel que la lettre le suggère. Puis au sens caché, en vertu duquel *aliud dicitur et aliud demonstratur*. Or il semble qu'il y ait des versions discordantes au sujet de la différence entre *sensus* et *sententia*. Dans une fable d'Esope ou d'Avien par exemple, certains pensent que la *sententia* devrait être la vérité morale exprimée par la fable, qui fait que dans l'histoire du loup et de l'agneau, les loups sont les méchants et les agneaux les innocents. Mais ce sens, que l'auteur rend si explicite, tout en le dissimulant sous l'*integumentum* de la parabole, est-ce le *sensus* ou la *sententia* ? D'autres pensent que les fables ont un sens *parabolique*, immédiatement offert au lecteur, alors que la *sententia* serait une vérité allégorique plus cachée, proche de celle des Ecritures (cf. De Bruyne 1946, II, 3, p. 326-327⁹⁰).

Le *Virgile au Moyen Age* de Comparetti (1937) présente les sources qui invitaient le Moyen Age à une lecture allégorique du poète-prophète romain. Peut-être les médiévaux avaient-ils connaissance d'un commentaire homérique de Donat aujourd'hui perdu ; on sait en tout cas qu'ils connaissaient le commentaire de Servius et les remarques de Macrobie sur Virgile. Virgile était présenté non seulement comme le plus grand parmi les poètes (Homère n'était qu'une légende et ses textes n'étaient pas connus), mais encore comme le plus savant parmi les hommes. Ainsi Bernard de Chartres, Jean de Salisbury ou Bernard Silvestre (entre autres) lisaient les six premiers livres de l'*Enéide* comme une représentation des six âges de la vie. Mais quelle différence faire entre cette recherche de la *sententia* allégorique et la découverte du sens parabolique d'une fable ? Le sens parabolique semble dépendre strictement du sens littéral, à un niveau de subtilité inférieur à celui de la *sententia* allégorique.

Pour Ulric de Strasbourg (*De summo bono* I, 2, 9 ; cf. De Bruyne 1946, II, 3, 2, p. 317-318⁹¹), même si les fables disent en apparence des choses fausses, on peut les prendre comme vraies, étant donné que la chose signifiée n'est pas celle véhiculée par les mots, mais bien plutôt par le sens que ces mots expriment. Alexandre de Hales suggérait d'ajouter aux quatre sens de l'Écriture (historique, allégorique, moral et anagogique) le sens parabolique, qu'il ramenait au sens historique tout en distinguant par ailleurs, à l'intérieur du sens historique, celui *secundum rem*, c'est-à-dire le sens littéral des faits narrés, et celui *secundum similitudinem*, comme c'est le cas dans les paraboles⁹².

De Bruyne (1946, II, 3, 1, p. 312-313⁹³) tente de ranger ces différences parmi les divers sens de la manière suivante : le sens littéral peut être *propre* (autrement dit historique, qui donne raison aux événements), ou *figuré*, c'est-à-dire *typique* (au sens où l'individu représente l'universel), *parabolique* ou *allégorique* (ou typico-figural, *in factis*) et *moral* (au sens profane, comme dans les fables) ; quant au sens spirituel, il peut être *allégorique* (stricto sensu) ou *typique* (au sens théologique habituel), *tropique* (ou *moral*) ou *anagogique*.

Dès lors, on devrait souligner une différence entre sens métaphorique (où la lettre semble mensongère si on ne l'entend pas comme figurée) et sens moral de la fable, lequel pourrait ne pas être respecté sans que la fable cesse pour autant de signifier littéralement des choses compréhensibles, bien que considérées comme fausses. Mais peut-être semblait-il également faux, pour les médiévaux, qu'un pré puisse rire ou qu'un animal puisse parler, sauf que la fausseté était *in adiecto* dans le premier cas, et que dans le second, elle était dans le cours des événements narrés. Par ailleurs, d'après ces instructions pour les lectures des textes, il est bon d'identifier les métaphores sans avoir à y appliquer d'effort herméneutique particulier, tandis que pour lire Esope, un effort interprétatif, même minime, s'avère nécessaire pour comprendre la vérité morale que l'auteur voulait exprimer. C'est que nous sommes ici face à trois sens différents : (i) le sens des métaphores qui, comme on l'a vu, ne constitue jamais un problème ; (ii) le sens parabolique des fables, où il faut indubitablement attribuer à l'auteur une intention moralisante, pour ne pas rester ancré à la lettre, mensongère – sens moral qui n'est toutefois pas obscur mais évident ; (iii) et le sens de l'allégorie, qui nous fait connaître *per speculum et in aenigmitate*.

En milieu doctrinal, les choses se compliquent du fait des intolérances envers l'interprétation allégorique de la poésie mondaine ; par exemple, Jean de Salisbury (*Polycraticus* VII, 12)

dira que, « puisque les lettres humaines ne doivent pas signifier en les voilant certains mystères, il est ridicule d'y chercher autre chose que le sens littéral et inepte d'écrire de telle manière que l'art ait besoin de commentaires savants⁹⁴ » (De Bruyne 1946, II, 3, p. 317⁹⁵).

Ce nœud sera résolu, de manière aussi exemplaire qu'étonnante, par Thomas d'Aquin.

3.4. La métaphore chez Thomas d'Aquin

Concernant la question de l'utilisation des métaphores poétiques dans la Bible, Thomas (*Summa theologiae* I, 1, 19) ne refuse pas l'opinion courante selon laquelle la poésie serait *infima doctrina*. « Poetica non capiuntur a ratione humana propter defectus veritatis qui est in eis » (*S.th.* II-II, 2 ad 2). Affirmation qu'il ne faut pas prendre comme une humiliation de la poésie, ni comme la définition du poétique en termes dix-huitiémistes de *perceptio confusa*. Il s'agit plutôt de reconnaître à la poésie le rang d'art (donc de *recta ratio factibilium*), là où le faire est naturellement inférieur au pur connaître de la philosophie et de la théologie.

Thomas apprenait de la *Métaphysique* aristotélicienne que les efforts affabulateurs des premiers poètes théologiens avaient représenté un moyen, infantile, de connaissance rationnelle du monde. De fait, comme tous les scolastiques, il ne s'intéresse pas à une doctrine de la poésie (sujet réservé aux auteurs de traités de rhétorique, qui enseignaient à la faculté des arts et non à la faculté de théologie). Thomas a été poète lui-même (et excellent) mais dans les passages où il compare la connaissance poétique à la connaissance théologique, il se conforme à une contraposition canonique et se réfère au mode poétique comme à un simple terme de comparaison (dépourvu d'analyse). N'ayant pas lu Aristote à ce sujet, il reste étranger au soupçon que les poètes puissent exprimer des vérités universelles, et s'en tient donc à l'opinion commune selon laquelle les poètes racontent des *fabulae fictae*.

Il admet par ailleurs que les mystères divins, qui excèdent nos possibilités de compréhension, doivent être révélés sous forme allégorique : « conveniens est sacrae scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere » (*S.th.* I, 1, 5). En ce qui concerne la lecture du texte sacré, il précise qu'il se fonde avant

tout sur le sens littéral ou sens historique : l'Écriture, lorsqu'elle dit que les Juifs sortiront d'Égypte, narre un fait, qui est compréhensible et constitue une dénotation immédiate du discours narratif. Mais les *res*, dont le texte sacré fournit le regeste, ont été disposées par Dieu comme signes. Le sens spirituel est donc ce sens en vertu duquel les choses signifiées par le langage renvoient à d'autres choses et qui, de cette manière, se fonde par-dessus le sens littéral. Dieu offre ainsi à la signification spirituelle le cours même des événements assujettis à sa providence⁹⁶.

Nous n'avons pas affaire à un procédé rhétorique, comme pour les tropes ou pour les allégories *in verbis*, mais à de pures allégories *in factis*, où ce sont les choses elles-mêmes qui agissent comme signifiants de vérités supérieures⁹⁷.

Jusqu'ici, Thomas n'aurait rien dit de nouveau. Mais dans ses allusions au sens littéral, il souligne une notion plutôt importante, à savoir que le sens littéral est *quem auctor intendit*. Thomas ne parle pas de sens littéral comme sens de l'énoncé (ce que l'énoncé dit, dénotativement, suivant le code linguistique auquel il se réfère), mais comme sens qui est attribué dans l'acte d'énonciation. Donc (nous glosons) si l'énoncé dit que *les dents sont nivéennes*, nous ne devons pas entendre que, grammaticalement parlant, l'énoncé exprime une proposition mensongère. L'intention du locuteur, en utilisant cette métaphore, était de dire que les dents sont blanches (*comme* la neige), par conséquent la construction métaphorique fait partie du sens littéral, parce qu'elle fait partie du contenu que l'énonciateur entendait énoncer. Dans *Super epistulam ad Galatas* (VII, 254) également, Thomas rappelle que *homo ridet* (sens propre) et *pratum ridet* (sens figuré) font tous deux partie du sens littéral. Dans *III Sent.* (38. 1, ad 4), il dit que dans les métaphores scripturaires, il n'y a pas de mensonge⁹⁸.

Thomas ne se montre disposé à parler de supra-sens ou de sens spirituel que lorsque, dans un texte, on peut identifier des sens que l'auteur *n'entendait pas communiquer ni ne savait qu'il communiquait*. C'est le cas d'un auteur (comme celui de la Bible) qui narre des faits sans savoir qu'ils ont été prédisposés par Dieu comme signes de quelque chose d'autre.

Si l'on peut parler de supra-sens pour les Écritures, les choses changent quand on passe à la poésie mondaine et à tout autre discours humain qui ne porte pas sur l'histoire sacrée. Thomas affirme alors une chose importante, que nous pouvons résumer comme suit : l'allégorie *in factis* ne vaut que pour l'histoire sacrée, non pour l'histoire profane. Dieu a, pour ainsi dire, limité son office

de manipulateur d'événements à la seule histoire sacrée, mais il n'y a pas à chercher de sens mystique après la rédemption, l'histoire profane est une histoire de faits et non de signes : « unde in nulla scientia, humana industria inventa, propria loquendo, potest inveniri nisi literalis sensus » (*Quodl.* VII, 6, 16 co).

D'un côté, cette manœuvre – qui s'inspire du nouveau naturalisme d'empreinte aristotélicienne – met en crise l'allégorisme universel, avec ses bestiaires, ses lapidaires, ses encyclopédies, le symbolisme mystique du *Rythmus alter*, la vision d'un univers peuplé d'entités à haute température symbolique. A ce titre, elle sonne sèchement comme désaveu des lectures allégoriques des poètes païens. De l'autre, elle nous dit que dans la poésie mondaine, lorsqu'il y a une figure rhétorique (y compris la métaphore), il n'y a pas de sens spirituel mais bien seulement un *sensus parabolicus*, qui fait partie du sens littéral⁹⁹. Ainsi, lorsque dans les Ecritures on désigne le Christ à travers la figure d'un bouc, on n'a pas affaire à une allégorie *in factis*, mais à un simple procédé poétique, à une allégorie *in verbis*. L'expression poétique ne symbolise ni n'allégorise des choses divines ou futures, simplement elle signifie (paraboliquement, donc littéralement) le Christ (*Quodl.* VII, 6, 15)¹⁰⁰.

Il n'y a pas de sens spirituel dans le discours poétique, ni même dans l'Ecriture quand elle utilise des figures rhétoriques, puisqu'il s'agit alors du sens entendu par l'auteur, et le lecteur est parfaitement en mesure de l'identifier comme littéral, sur la base de règles rhétoriques. Mais cela ne signifie pas que le sens littéral (comme sens parabolique, c'est-à-dire rhétorique) ne puisse pas être multiple. Ce qui veut dire, en d'autres termes, que même si Thomas ne le dit pas *apertis verbis* (parce qu'il ne s'intéresse pas à ce problème), il est possible qu'il y ait des sens multiples dans la poésie mondaine. Sauf que ceux-ci, réalisés suivant le mode parabolique, appartiennent au sens littéral de l'énoncé tel qu'il a été entendu par l'énonciateur. Tant et si bien que, puisque l'auteur des Ecritures est Dieu et que Dieu peut comprendre et entendre beaucoup de choses à la fois, il est possible qu'il y ait dans les Ecritures *plures sensus*, même suivant le sens littéral simple.

De la même manière, on parlera de sens littéral simple pour l'allégorie liturgique, qui met en scène non seulement des mots mais aussi des gestes, des couleurs et des images, car dans ce cas également, le législateur du rite entend dire quelque chose de précis à travers une parabole, et l'on n'a pas à chercher, dans les expressions qu'il formule ou prescrit, un sens secret qui échapperait à son intention. Si le précepte cérémoniel, tel qu'il apparaît dans la loi antique, avait un sens spirituel, il assume, au moment d'être

introduit dans la liturgie chrétienne, une pure et simple valeur parabolique.

Thomas remet en ordre une série d'idées éparses et de convictions implicites qui expliquent pourquoi le Moyen Age avait si peu d'égards pour l'analyse des métaphores. Si, à travers le trope, on doit clairement comprendre ce que l'auteur voulait dire littéralement, toute tentative pour rendre les métaphores ardues et inattendues compromettrait leur littéralité naturelle. Ainsi la théorie médiévale n'aurait pu accepter comme bonne métaphore ou similitude le rapprochement hardi de Montale entre la vie (et ses peines) et le cheminement le long d'une muraille qui porte en son sommet des tessons acérés de bouteille¹⁰¹, étant donné que cette identité n'était pas codifiée.

3.5. Dante

Dante semble ne pas tenir du tout compte des restrictions thomistes (cf. Eco 1985). Dans l'*Epître XIII*, fournissant à Cangrande della Scala les clés de lecture de son poème, il dit de son œuvre qu'elle est *polisemos*, qu'elle a plusieurs sens, et il énumère les quatre niveaux canoniques : littéral, allégorique, moral et anagogique¹⁰².

Pour éclaircir ce qu'il veut dire, il donne un exemple biblique, citant le Psaume 113 : « In exitu Israel de Egipto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius. » Dante rappelle que suivant la lettre, le sens est que les fils d'Israël sortirent d'Egypte au temps de Moïse ; suivant l'allégorie, le sens est que nous avons été sauvés par le Christ ; suivant le sens moral, il est signifié que l'âme passe des ténèbres et du malheur du péché à l'état de grâce ; et suivant le sens anagogique, le psalmiste dit que l'âme sanctifiée sort de l'esclavage de la corruption terrestre pour aller vers la liberté de la gloire éternelle.

La fameuse controverse autour de cette *Epître*, à savoir s'il s'agit ou non d'une œuvre de Dante, est ici sans importance : même si l'*Epître* n'avait pas été écrite par Dante, elle n'en refléterait pas moins indubitablement une poétique qui doit attirer notre attention.

D'ailleurs, Dante ne se comporte pas différemment dans le *Banquet*. Il est vrai que dans le livre II, à propos de l'allégorie, il reconnaît que « les théologiens prennent ce sens autrement que les poètes », mais aussitôt après, il affirme son intention de prendre le

sens allégorique à la manière des poètes. Et le sens des poètes est celui en vertu duquel l'allégorie transmet, « sous le manteau de ces fables », une « vérité celée sous ce beau mensonge ; par exemple quand Ovide dit qu'Orphée faisait par sa cithare mansuètes les bêtes féroces, et à lui mouvoir les arbres et les pierres : qui veut dire que le sage homme, par l'instrument de sa voix, rendait sans orgueil et apprivoisés les cruels cœurs, et faisait mouvoir à sa volonté ceux-là qui n'ont point de vie de science et d'art »¹⁰³.

Il s'agirait ici encore d'un éloge du sens parabolique, comme pour les fables. Mais voyons maintenant ce que Dante fait, par exemple, de la chanson « Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete » (« Vous dont l'esprit meut le troisième ciel »). Il consacre les chapitres II-XI à expliquer que celle-ci parle *littéralement* des anges et des cieux, se répandant en éclaircissements astronomiques, et les chapitres successifs à l'explication allégorique : « Je dis que par ciel j'entends la science, et par cieux les sciences, pour trois ressemblances principalement que les cieux ont avec les sciences [...]. Car chaque ciel mobile tourne autour de son centre, lequel, à considérer sans plus le mouvement propre dudit ciel, ne se meut point ; et de même chaque science tourne autour de son sujet » (chap. XIII), et ainsi de suite, après s'être également empressé de rappeler que la « donna gentile » de la *Vie nouvelle* représentait la Philosophie. Cette fois, il s'agit du sens allégorique, assez caché, comme le sens scripturaire.

Dans le *Banquet* cependant, la sentence littérale aussi bien que la sentence allégorique sont présentées comme *entendues* par l'auteur, et l'on a encore affaire, au fond, à une allégorie *in verbis*. En revanche, l'*Épître XIII* suggère quelque chose de plus.

A première vue, l'auteur interprète, comme exemple de lecture allégorique poétique, des faits narrés par la Bible. On pourrait objecter (voir Pépin 1970, p. 81) que Dante ne cite pas ici les *faits* de l'Exode, mais les *dire*s du psalmiste qui parle de l'Exode (différence dont saint Augustin déjà était conscient, *Enarr. in psalm. CXIII*). Mais, quelques lignes avant de citer le psaume, Dante parle de son propre poème et utilise une expression que certaines traductions, plus ou moins inconsciemment, atténuent. Par exemple, la traduction d'A. Frugoni et G. Brugnoli, dans l'édition Ricciardi des *Opere minori*, fait dire à Dante : « le premier sens vient de la lettre du texte, l'autre de ce que l'on a voulu signifier avec la lettre du texte ». S'il en était ainsi, Dante parlerait encore d'un sens parabolique, entendu par l'auteur. Mais le texte latin énonce : « alius est qui habetur per significata per litteram » et il semble vraiment

que Dante veuille parler ici des choses « qui sont signifiées par la lettre », donc d'une allégorie *in factis*, et aucune expression latine ne justifie ce « on a voulu » qui apparaît dans la version italienne. S'il avait voulu parler du sens entendu, Dante n'aurait pas utilisé le neutre *significata* mais une expression comme *sententiam*.

Comment parler d'allégorie *in factis* à propos d'événements racontés dans le cadre d'un poème mondain dont le mode, Dante le dit au cours de sa lettre, est *poeticus* et *fictivus* ?

Il y a deux réponses possibles. Si l'on admet que Dante était un thomiste, orthodoxe, alors il ne reste plus qu'à décider que l'*Epître*, qui va si manifestement à l'encontre du discours thomiste, n'est pas authentique. Mais en ce cas, il serait curieux que tous les commentateurs dantesques aient suivi la voie indiquée par l'épître (Boccace, Benvenuto da Imola, Francesco da Buti et ainsi de suite). Cependant l'hypothèse la plus économique consiste à penser que Dante, au moins sur la définition de la poésie, ne suivait pas du tout l'opinion de Thomas.

Dante considère que la poésie a une dignité philosophique, non seulement la sienne mais celle de tous les grands poètes, et il n'accepte pas la liquidation des poètes-théologiens mise en œuvre par Aristote (et commentée par saint Thomas) dans la *Métaphysique*. Sixième « entre ces hauts esprits » (avec Homère, Virgile, Horace, Ovide et Lucain – *Enfer* IV, 102), il n'a jamais cessé de lire *et* les faits de la mythologie *et* les autres œuvres des poètes classiques comme si c'étaient des allégories *in factis*, tradition qui, au mépris du *caveat* thomiste, était cultivée à Bologne à l'époque où Dante y a vécu (cf. Renucci 1958). C'est en ces termes qu'il parle des poètes dans le *De vulgari eloquentia* (I, 2, 7), dans de nombreux passages du *Banquet*, et dans la *Divine Comédie*, il affirme ouvertement que Stace rend les gens savants « come quei che va di notte – che porta il lume dietro e a sé non giova » (« comme celui qui va par l'ombre – la torche au dos, et à soi n'aide guère », *Purgatoire* XXII, 67-68) : la poésie du païen véhicule des supra-sens dont l'auteur n'avait pas connaissance. Et dans l'*Epître* VII, il fournit une interprétation allégorique d'un passage des *Métamorphoses* comme préfiguration du destin de Florence.

Pour Dante, le poète continue donc à sa manière la Sainte Ecriture, de même que par le passé, il l'avait corroborée voire anticipée. Il croit à la réalité du mythe qu'il a produit, comme il croit suffisamment à la vérité allégorique des mythes classiques qu'il cite, autrement on ne pourrait expliquer pourquoi il peut introduire dans son poème, à côté de personnages pris comme des figures du

futur, des personnages mythologiques tels qu'Orphée. Et à plus forte raison Caton, conjointement à Moïse, sera digne de signifier le sacrifice du Christ (*Purgatoire* I, 70-75) ou Dieu lui-même (*Banquet* IV, 18, 15).

Si telle est la fonction du poète, c'est-à-dire figurer, même à travers le mensonge poétique, des faits qui fonctionnent comme des signes, sur le modèle des faits bibliques, on comprend alors pourquoi Dante propose à Cangrande ce qui a été défini par Curtius comme « autoexégèse » et par Pépin comme « autoallégorèse ». On peut penser que Dante entendait le supra-sens du poème comme très proche du supra-sens biblique, en ce sens que parfois le poète lui-même, dans son inspiration, n'est pas conscient de tout ce qu'il dit. C'est pourquoi il invoque l'inspiration divine (en s'adressant à Apollon) dans le premier chant du *Paradis*. Si le poète est celui qui « quando amor l'ispira nota, ed a quel modo che detta dentro va significando » (« chante – quand souffle Amour, et [va] en telle guise – signifiant comme il dicte en mon âme », *Purgatoire* XXIV, 52-54), on pourra donc employer – pour interpréter ce qu'il ne sait pas toujours avoir dit – les mêmes procédés que Thomas réservait uniquement à l'histoire sacrée. Si le discours poétique était tout entier littéral-parabolique, on ne voit pas pourquoi le poète encombrerait divers passages de son œuvre avec des instances de l'énonciation où il invite le lecteur à déchiffrer ce qui se cache « sotto il velame delli versi strani » (« dessous le voile des vers étranges », *Enfer* IX, 61-63).

Cela dit, il faut tout de même reconnaître que sur la manière de comprendre les métaphores, Dante ne se détache pas des idées de son temps et en particulier de celles de Thomas d'Aquin. Prenons la *Vie nouvelle*, et examinons seulement comment Dante explique « Tanto gentile e tanto onesta pare » (« Elle apparaît tant gentille et courtoise »). Le sonnet affiche quelques belles métaphores, comme *bénignement d'humilité vêtue* ou *un charme au cœur*, sans parler de l'invitation à *soupirer* adressée à l'âme. Eh bien, Dante précise aussitôt que « ce sonnet est si aisé à entendre [...] qu'il n'a besoin d'aucune division ». Et ainsi de suite pour les autres compositions qu'il commente : il en clarifie le sens, mais il ne lui vient pas à l'esprit d'expliquer les métaphores. Même chose avec le *Banquet*. Il est d'ailleurs curieux qu'en expliquant « Amor che ne la mente mi ragiona » (« Amour en mon esprit toujours fabloie », livre III – et je dirais que ce *ragiona* est déjà une première expression métaphorique, et plus encore le quatrième vers où l'intelligence *disvia*, « dévie »), non seulement Dante n'explique pas ses métaphores, mais pour clarifier le sens profond de sa chanson, il

utilise nombre d'autres métaphores comme si elles étaient compréhensibles par tous. Ainsi : « Lequel amour par la suite, trouvant ma vie dispose à son ardeur, à la guise d'un feu s'embrasa de petite flamme en grande ; si bien que non seulement par veille, mais par songe, s'acheminait lumière d'icelle en ma tête » ; il est ensuite question de « logis de mon amour », d'« incendie croissant », et ainsi de suite (III, 1). De même, là où la chanson « Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete » (« Vous dont l'esprit meut le troisième ciel »), très philosophique, n'affiche pas beaucoup de métaphores, Dante les utilise au contraire à foison dans le commentaire qui, tout en voulant expliquer le texte, ne se préoccupe pas d'expliquer ces métaphores, comme *trépasement*, *ma veuve existence*, *épouser cette image*, *longue bataille entre le penser dont il était nourri et celui-là dont il était adversaire*, *le donjon de mon esprit*. Pour lui aussi, les métaphores font donc partie *très simplement* du sens littéral (entendu) et ne requièrent aucun effort interprétatif.

Il suffit de se reporter au passage de l'*Epître XIII* où il explique comment le poète a essayé de rendre l'ineffabilité de la vision divine. Dante cite évidemment le Pseudo-Denys, et même s'il ne l'avait pas fait, nous saurions parfaitement d'où lui vient toute la thématique de l'indicibilité de Dieu. Il avertit donc que « multa namque per intellectum videmus quibus signa vocalia desunt : quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metaphorismorum » (29). Et même à se montrer extrêmement avare pour définir une expression comme métaphorique, on pourrait identifier, in *Paradis XXXIII*, 55-145, soixante-sept métaphores et similitudes – dont certaines comptent certainement parmi les plus belles du poème. Mais dans toute l'*Epître*, Dante, qui semble vouloir tout expliquer et disserte de philosophie et de théologie pour dire ce qu'il entendait exprimer, ne pense pas du tout à expliquer ces métaphores. S'il cite (comme au paragraphe 23) « la gloria di colui che tutto move – per l'universo penetra, e risplende » (« la gloire de celui dont tout est mû – pénètre l'univers et resplendit », *Paradis I*, 1-2), il se contente de dire que cela est *bene dictum*, et il explique que la gloire divine « penetrat quantum ad essentiam » et « resplendet quantum ad esse ». Autrement dit, si l'on explique à quelles fins philosophiques ces deux métaphores ont été utilisées, on n'éprouve nul besoin de dire pourquoi la gloire (qui du reste, est déjà une expression métaphorique) *pénètre* et *resplendit*.

3.6. La théologie symbolique du Pseudo-Denys

Reste à déterminer si, après avoir perdu ses fonctions cognitives propres dans la poésie et dans le texte scripturaire lui-même, la métaphore pourrait assumer une fonction révélatrice dans une théorie des noms divins – là où il s'agit toujours de nommer quelqu'un dont aucune expression littérale ne peut rendre raison.

Au VI^e siècle, dans le sillage du néoplatonisme, l'idée de l'Un comme insondable et contradictoire entre dans le monde chrétien avec le Pseudo-Denys l'Aréopagite. Dans ses écrits, il dit de la divinité qu'elle « n'est ni matière ni exempte d'essence, de vie, de raison ou d'intelligence, ni corps ; qu'elle n'a ni figure ni forme, ni qualité ni quantité ni masse ; qu'elle n'est dans aucun lieu, qu'elle échappe à toute saisie des sens ; qu'elle ne perçoit ni n'est perçue [...] ; qu'elle n'est ni âme ni intelligence, qu'elle ne possède ni imagination ni opinion ni raison ni intelligence ; qu'elle ne peut s'exprimer ni concevoir ; qu'elle n'a ni nombre, ni ordre, ni grandeur [...] ; qu'elle n'est ni essence, ni perpétuité, ni temps [...] ; qu'elle n'est ni ténèbre, ni lumière, ni erreur, ni vérité [...] » et ainsi de suite sur des pages et des pages d'une fulgurante aphasie mystique (*Théologie mystique*, IV-V, p. 182-184¹⁰⁴). Comment pourrât-on parler de noms divins « si la Dêité dépasse tout raisonnement et toute connaissance, [est] absolument supérieure à l'intelligence et à l'essence, embrassant toutes choses et les rassemblant, les comprenant et les anticipant, mais elle-même inaccessible à toutes prises, si elle exclut et sensation et image et opinion et raisonnement et contact et science » et si elle « échappe à toute expression et transcende tout nom » (*Noms divins* I, 5, 73) ? Ne sachant comment l'appeler autrement, Denys nomme la divinité « Ténèbre plus que lumineuse du Silence », un silence dans lequel « on apprend les secrets de cette Ténèbre » (*Théologie mystique* I, 1, p. 177), « Ténèbre plus lumineuse que la lumière » (*Théologie mystique* II, p. 180). A première vue, il s'agit d'oxymores, qui expriment justement une contradiction, donc l'impossibilité d'une définition univoque, mais ils n'en sont pas moins des oxymores basés sur des métaphores.

Cependant, Denys ne cesse d'insister sur l'impossibilité, pour une métaphore ou un symbole, d'exprimer la nature divine. Ce faisant, il oscille entre une sorte d'attitude mystérique (sous l'influence de différentes sources d'origine non chrétienne) et une théologie symbolique, attentive au devoir de faire comprendre, même aux simples, la nature de Dieu.

Du point de vue mystérique, Dieu est ineffable, et la seule manière d'en parler adéquatement est le silence : en remontant des choses inférieures aux choses supérieures, le discours ne peut que devenir

muet (*Théologie mystique* III, p. 181-182). Lorsque quelqu'un parle, c'est pour dissimuler les mystères divins à ceux qui ne peuvent les pénétrer : « il convient parfaitement aux passages mystiques de l'Écriture de cacher sous des énigmes indicibles et sacrées, et de soustraire ainsi au vulgaire la sainte et mystérieuse unité de ces intelligences qui n'appartiennent pas à notre monde. Car tous ne sont pas saints et, comme dit l'Écriture, il n'est pas bon que tous connaissent » (*Hiérarchie céleste* II, 2, p. 189-190). Les discours que l'on fait sur Dieu sont comme « les boucliers qui garantissent cette science inaccessible, que la foule ne doit point contempler » (*Lettre* IX, 1, p. 353).

Cette attitude mystérique est constamment contredite par l'attitude opposée, c'est-à-dire la persuasion théophanique (qui fascinera Erigène) selon laquelle, Dieu étant la cause de toutes les choses, tous les noms lui sont destinés, au sens où chaque effet renvoie à sa Cause (*Noms divins* I, 7), de sorte que l'on attribue à Dieu la forme et la figure d'un homme, du feu, de l'ambre, on loue ses oreilles, ses yeux, ses cheveux, son visage, ses mains, ses épaules, ses ailes, ses bras, son dos et ses pieds, on lui façonne des couronnes, des sièges, des verres, des cratères et d'autres objets pleins de mystère (*Noms divins* I, 8).

Entre ces deux extrêmes s'avance la théologie symbolique, qui cherche à faire comprendre la nature de Dieu à travers des similitudes ou symboles sensibles (*Lettre* IX, 1, p. 350 : *aistheta symbola*). Toutefois il doit être bien clair que ces références, effectuées par voie symbolique, ne sont jamais adéquates. D'où la nécessité que ces représentations dénoncent leur très faible hyperbolicité (si l'on m'autorise cet oxymore) :

Que des métaphores sans ressemblance soient plus aptes à élever spirituellement notre intelligence, je ne pense pas qu'aucun homme sensé puisse en disconvenir ; des figures sacrées de nature plus relevée induiraient vraisemblablement en erreur plus d'un homme, car elles les pousseraient à imaginer les essences célestes comme des figures d'or ou comme des êtres lumineux lançant des rayons, de belle stature, revêtus de somptueux vêtements, resplendissant de feux inoffensifs [...]. Pour épargner un tel péril [...], la haute sagesse des saints théologiens a saintement condescendu à user de métaphores sans ressemblance [avec leur objet]. Ce faisant, elle empêche notre tendance vers la matérialité de se contenter paresseusement d'images insuffisantes, et en même temps elle élève la partie de l'âme qui tend vers les hauteurs et, par la laideur même de ces métaphores, elle l'aiguillonne de telle façon que même des êtres trop enclins aux désirs matériels ne puissent les juger ni

possibles ni véridiques ni croire jamais que les spectacles supracélestes aient la moindre ressemblance avec ces figures triviales (*Hiérarchie céleste* II, 3, p. 191-192).

A la fin de la citation, Denys poursuit sur une apparente contradiction : il observe qu'aucune chose n'est vraiment abjecte ni dépourvue de beauté, puisque l'Écriture affirme (in Genèse 1, 31) que toutes les choses étaient belles. Mais il s'agit là d'un tribut payé à cette sensibilité pancaliste qui s'emparera de tout le Moyen Âge. Ce qui pose problème, c'est plutôt le fait que soit introduite ici l'idée, qui revient à plusieurs reprises dans le *corpus* dionysien, de la dénomination par *similitude dissemblable* ou dissimilitude inconvenante (voir entre autres *Hiérarchie céleste* II, 2-3), en vertu de quoi la divinité est aussi appelée parfois au moyen de « métaphores d'origine vulgaire, lorsqu'on parle, par exemple, d'Onguent suave, de Pierre angulaire. Il arrive aussi que l'Écriture use de figures animales, qu'elle [lui] attribue les propriétés du Lion et de la Panthère, qu'elle la représente comme un Léopard ou comme une Ourse déchaînée » (II, 5, p. 194), jusqu'à attribuer à Dieu la forme d'un Ver¹⁰⁵.

A ce sujet, on a souvent pensé que pour le Pseudo-Denys, le nom qui exprime le mieux l'inexprimabilité de la nature divine se fonderait sur une analogie inversée, où les propriétés opposées, et non les propriétés semblables, sont pertinentisées. Certaines interprétations occultistes de ces passages parlent d'une image de Dieu se reflétant sur la surface de la mer terrestre par symétrie renversée (et c'est en ce sens que saint Paul aurait dit, dans le fameux passage de l'épître aux Corinthiens I, 13, que nous voyons aujourd'hui *per speculum*). S'il en était ainsi, on attendrait qu'une théorie de l'analogie inversée vienne corroborer l'idée d'une dénomination qui obscurcit pour pousser l'intelligence à chercher – et l'on serait donc très proche de la notion de la métaphore comme procédé cognitif. On aurait également pu relier cela à une proposition aristotélicienne forte (cf. *Rhétorique* 1405a) : si deux contraires appartiennent au même genre, il sera alors efficace de dire de celui qui mendie qu'il prie, et de celui qui prie qu'il mendie. Et ce serait un beau défi, pour une sémiotique de la métaphore, de rendre raison d'un processus au cours duquel on substitue deux choses en jouant non sur leurs propriétés communes mais sur l'écartement maximal entre des propriétés opposées (en appelant par exemple la mer solide, Dieu maléfique, ou bienveillant le regard de la Méduse). En vérité, tous les exemples que le Pseudo-Denys donne au fur et à mesure ne représentent pas du tout des cas de similitude dissemblable (au sens ci-dessus exposé) mais plutôt et au

mieux, de similitude hardie, qui réunit des choses divines et des choses humaines sur la base de ressemblances vraiment « inconvenantes », mais ressemblances tout de même.

Un cas extrême de dissimilitude est cité dans la *Lettre IX*, 5, où l'on fait l'examen d'un passage du Psaume 78 dans lequel Dieu semble s'enivrer. Comme il est aussi indécent qu'inacceptable qu'une divinité soit ivre, le Pseudo-Denys, accomplissant des prodiges d'herméneutique, décide qu'« alors que, dans notre langage, l'ivresse signifie péjorativement un abus de boisson qui nous prive de l'intelligence et du bon sens, quand il s'agit de Dieu on doit prendre l'ivresse en bonne part et n'y voir rien d'autre que la surabondante démesure de tous les biens qu'il contient en lui à titre de cause ; et si l'homme ivre est hors de son bon sens, appliquant l'image à Dieu, on doit comprendre que dans sa transcendance, qui est au-delà de toute intelligence, il se sépare de l'acte intellectif [...]. Ivre de tout bien possible, affirmons simplement que Dieu est ainsi hors de soi, car c'est trop peu dire que de lui attribuer tout ensemble la plénitude de tous les biens [...] » (*Lettre IX*, 5, p. 358). Bel exercice d'acrobatie allégorique, alors que le Psaume, qui est en train de représenter Dieu en proie à la colère, dit : « Puis le Seigneur se réveilla, comme un homme endormi – pareil au guerrier subjugué par le vin. » Et comme attribuer la colère à Dieu constituait un procédé normal d'anthropomorphisation dans la Bible, ce passage joue vraiment sur une similitude : Dieu se réveille tellement en colère qu'il ressemble à un homme ivre. Image forte, qui *met* vraiment sous les yeux la colère divine, selon la formule aristotélicienne, mais que Denys ne voit pas, à cause de son manque d'intérêt pour le mécanisme de la métaphore, tandis qu'il est attentif aux exercices les plus subtils de l'allégorie. Si bien que, comme le veut Augustin, puisque le sens littéral paraît répugnant, on cherche *in factis* un sens spirituel.

Le vrai problème, c'est que Denys ne fait pas de distinction claire entre métaphore et allégorie, et tend à réunir les deux sous la rubrique du symbolique. Il a déjà été abondamment question de la différence entre métaphore et allégorie. Quant à savoir ce qu'est un symbole par rapport à ces deux techniques rhétoriques, cette question reste ouverte, et le restera encore longtemps (cf. Eco 1984, 4) : on peut considérer une image en forme de mandala lumineux et rutilant comme un symbole dans différentes cultures, sans qu'elle soit pour autant ni allégorie, ni métaphore. En fin de compte, pour comprendre comment fonctionne la sémiotique hallucinée du Pseudo-Denys, il serait opportun de revenir à la célèbre distinction goethéenne¹⁰⁶ :

L'allégorie transforme le phénomène en notion, la notion en image, mais de telle sorte que la notion apparaisse encore comme circonscrite et complètement enfermée dans l'image, où nous pouvons la saisir parce que c'est dans cette image qu'elle trouve son expression.

Le symbole transforme le phénomène en idée, l'idée en image, de telle sorte que l'idée reste toujours infiniment active et insaisissable dans l'image, et que, même exprimée dans toutes les langues possibles, elle demeure inexprimable.

Dans un symbolisme authentique, le particulier représente quelque chose de plus général, non à l'état de rêve ou d'ombre, mais comme la révélation vivante et momentanée de l'Inconnaissable.

Il y a une grande différence entre le poète qui cherche l'exemple particulier à l'appui d'une vérité générale et celui qui aperçoit la vérité générale sous chaque exemple particulier. Dans le premier cas on obtient l'allégorie, où le particulier ne sert que d'exemple, que d'illustration à la vérité générale ; la seconde attitude est par excellence celle de la poésie, elle exprime une vérité particulière sans qu'on pense à la vérité générale ou qu'on y fasse allusion. Mais celui qui conçoit de façon vivante cette vérité particulière conçoit par surcroît et après coup la vérité générale, sans même s'en rendre compte¹⁰⁷.

Dès lors, on s'attendrait à ce que Denys considère les allégories comme des procédés didascaliques (ou aptes à voiler la vérité aux profanes) et les symboles comme des épiphanies enflammées propres à rendre évidente la science secrète. A vrai dire, aucun des exemples de théologie symbolique fournis par Denys n'a à voir avec la théorie moderne du symbole, pas plus qu'ils n'offrent d'alternative. Arrêtons-nous sur quelques exemples.

Dans la *Hiérarchie* I, 2, il dit que les Ecritures utilisent des formes poétiques pour la représentation d'intelligences sans figure, mais on ne saisit pas clairement s'il entend, par formes poétiques, des allégories (*in verbis*) ou des métaphores. Dans le passage déjà cité, où il est question de la dénomination de Dieu à travers les choses les plus basses, comme le lion ou l'ours, l'exemple auquel renvoie Denys est certainement tiré d'Osée (5, 12-14) : Dieu, toujours en

colère, dit qu'il sera comme une teigne pour Ephraïm et comme la carie pour la maison de Juda, qu'il sera comme un lion pour Ephraïm et comme un lionceau pour la maison de Juda. Non que la teigne ou le lionceau soient des « symboles » de la divinité. Il n'est pas dit que Dieu est une teigne ou un lion, mais qu'en certaines occasions, il agira comme ses enfants ont l'habitude de voir agir la teigne et le lion. Il s'agit de similitudes ou de métaphores (*in verbis*, évidemment) très compréhensibles, auxquelles les prophètes nous ont habitués. Thomas d'Aquin aurait dit que l'auteur biblique *entendait littéralement dire* que Dieu, au comble de sa propre fureur, n'entend pas donner de répit à ses enfants pécheurs.

De même, lorsque dans la *Lettre IX*, le Pseudo-Denys parle de ces « énigmes secrètes et audacieuses » en vertu desquelles les Ecritures comparent les choses divines à la rosée ou au miel, il pense encore à Osée (14, 6) : « Je serai comme la rosée pour Israël », ou au Psaume 19, 10-11 : « Les jugements de Yahvé sont [...] savoureux plus que le miel. » Cette fois, on n'est plus face à un Dieu plein de colère mais plein d'amour, et la métaphore le met sous les yeux. Le miel n'est pas du tout symbole de Dieu.

Ces métaphores sont évidemment compréhensibles, puisque au miel on attribue traditionnellement le bon goût et la douceur, à la carie l'irritante persévérance, à la rosée une bienfaisante fonction fertilisante. Du reste, quand le Pseudo-Denys craint que toutes les propriétés du métaphorisant ne soient pas connues, il les énumère, en bon encyclopédiste de son époque. Dans la *Hiérarchie céleste* (XV, 2), traitant de la description symbolique du feu, il relève que l'Ecriture représente « des roues enflammées, des animaux ardents et des hommes en quelque sorte fulgurants », « des monceaux de braise brûlante et des fleuves roulant des flammes dans un fracas étourdissant ». Puis il observe : « Il me semble que c'est, en effet, l'image du feu qui révèle le mieux la façon dont les intelligences célestes se conforment à Dieu » (p. 236-237), et il poursuit en énumérant une série de propriétés traditionnellement attribuées au feu. Le feu passe à travers toutes les choses sans se mêler à rien, on ne peut le saisir mais il saisit toute chose, il demeure secret s'il ne trouve aucune matière pour révéler sa présence, transforme les choses, les régénère par sa chaleur, ne connaît pas le mélange, tend vers les hauteurs, est pénétrant, se meut lui-même et meut les autres, embrasse tout tandis que rien ne le contient, est actif, puissant, semble mort si on le néglige mais apparaît brusquement si on le sollicite, s'élance irrésistiblement, etc. Avec une encyclopédie de ce genre, on produit sans difficulté non seulement des métaphores mais encore des allégories centrées sur le feu. Le feu

n'est pas un symbole obscur qui dit et ne dit pas, qui fait allusion sans dévoiler : il met sous les yeux (si on le connaît dans sa nature propre, comme Denys montre qu'il le connaît lui-même) les réalités surnaturelles dont il est métaphore ou allégorie, mais sans effort.

On peut en dire autant de la lumière, et du soleil comme sa source, auxquels Denys consacre de très belles pages dans les *Noms divins* (IV, 4) – pages qui seront à l'origine d'une grande partie de l'esthétique médiévale de la lumière (cf. Eco 1956, 1987).

Les pages (toujours dans les *Noms divins*) où Denys dit que Dieu peut être appelé Bien, Beauté ou Etre sont en revanche d'un registre très différent. Il ne parle pas ici d'entités terrestres, d'animaux, de choses, de phénomènes naturels, qui peuvent devenir image ou métaphore de choses divines, mais bien de ce que la scolastique appellera propriétés transcendantales de l'Etre. Le problème est le suivant : nous pouvons, connaissant la carie par expérience, la comparer à Dieu, mais nous sommes capables de dire d'une chose qu'elle est bonne, ou qu'elle est belle, uniquement en tant que nous voyons certaines choses de l'expérience prendre part, de manière réfléchie, aux propriétés de la divinité. « En tout être nous distinguons, en effet, participation et participé, appelant beau ce qui a part à la Beauté, et Beauté la participation à cette cause qui fait la beauté de tout ce qui est beau. Mais il s'agit du Beau suressentiel, on l'appelle aussi Beauté, à cause de cette puissance d'embellissement qu'il dispense à tout être dans la mesure propre à chacun [...] » (IV, 7, p. 100)¹⁰⁸.

De même, ce qui est suressentiellement Bien (et Beauté) sera désigné comme « Etre pur et comme celui qui donne rang d'essence à tout ce qui existe » (V, 4, p. 130). « Possédant en effet préexistence et prééminence, [Dieu] a contenu d'avance en lui tout être, je parle ici de l'être en soi, et c'est grâce à cet être en soi qu'il a produit la substance de tous les êtres quels qu'ils fussent » (V, 5, p. 131).

Un pas a été franchi. Le chemin ne va plus *vers le haut* (de la carie à Dieu) mais *vers le bas*, de Dieu à la chose belle ou bonne. Les noms divins appartiennent étroitement à la divinité, et uniquement par subordination aux choses. Cette subordination n'est pas d'ordre métaphorique, mais plutôt d'ordre métaphysique. Les propriétés de la carie sont semblables à celles de Dieu par défaut de notre imagination, qui peut seulement imaginer ainsi le caractère implacable de la colère divine (qui est évidemment bien autre chose). La similitude est posée *in verbis*, et les *verba* sont

évidemment inadéquats pour exprimer un objet aussi sublime. Il semble donc que la métaphore qui va du bas vers le haut puisse nous faire connaître, en mettant parfois la chose sous nos yeux ; mais elle nous fait connaître de manière très pâle ce qui, par définition, est inconnaissable. En revanche, les propriétés des choses belles le sont par participation à la beauté divine. La similitude est *in re*. Dans la participation des propriétés transcendantes au créé, il y a bien toujours de la pâleur, mais une pâleur ontologique, et non de l'imagination (ou du langage).

Cela suffirait à affirmer qu'il n'y a pas de place, dans la théologie symbolique du Pseudo-Denys, pour une théorie cohérente de la métaphore – et tant pis. Cette position entraîne néanmoins une certaine confusion du point de vue cognitif. En effet, si nous sommes assurés par la foi que Dieu est Bonté et Beauté, en revanche nous ne savons pas de quelle manière il possède sursensuellement ces propriétés. Autrement dit, soit nous le savons par illumination et science secrète, soit nous devons l'imaginer vaguement en partant de nouveau des propriétés des choses. Problème que Thomas (qui ne cultive aucune sorte de science secrète et mystérieuse de la divinité) aperçoit très bien lorsqu'il extrait précisément de ces pages dionysiennes l'idée d'une connaissance *par analogie* : d'une certaine manière, *prout possumus*, selon notre proportion nous devons nous élever des choses terrestres à la connaissance de la cause première (*Expositio Sancti Thomae* V, 3, n. 668). Pouvons-nous dire alors de cette connaissance qu'elle n'est que métaphorique ?

3.7. L'*analogia entis*

Rosier-Catach (1997, p. 167-173) présente différents cas où l'exemple canonique du *prata ridet* sert à illustrer la différence entre métaphore et *translatio in divinis*. Boèce déjà (*De Trinitate* IV, 1, 5, 21) avait dit que lorsque les prédications concernent Dieu, les choses prédiquées s'en trouvent modifiées. Gilbert de Poitiers (*Dialogus Everardi et Ratii*) dira, à propos des dix catégories aristotéliennes (*praedicamenta*), que « si quis ad divinam verterit predicationem, cuncta [praedicamenta] mutantur ». Quant à Théodore de Chartres, il suit le précepte pseudo-dionysien selon lequel un prédicat substantiel ne voudra pas dire que Dieu est substance, mais qu'il est au-delà de toute substance.

Ainsi dans la prédication *in divinis*, on ne prédique pas la chose mais uniquement le nom. Malgré cette différence, l'idée que le

prédicat « quodam modo innuit nobis substantiam » fait pourtant son chemin. Il n'y a donc pas d'écartement irrémédiable ni de prédication par pure négation, mais plutôt une certaine forme de *connotation*.

Les *Regulae theologicae* d'Alain de Lille témoignent des problèmes insurmontables que posait la différence entre la prédication univoque par métaphore et la prédication *in divinis*. On y distingue, assez obscurément : (i) transfert du nom et de la chose, comme dans *linea est longa*, où la longueur, propriété du corps, est attribuée à la ligne qui le caractérise, de façon à ce qu'il puisse être dit « long » ; (ii) transfert de la chose, comme dans *seges est leta*, où la chose (en l'occurrence, la joie) est attribuée au sujet ; (iii) transfert du nom seulement, comme dans *monachus est albus* – où le moine blanc n'est pas blancen soi (il est question d'un cistercien). On le dirait exactement comme on dit que *Deus est iustus*.

Pourtant, un peu plus loin dans le même texte, Alain admet qu'on dit de Dieu qu'il est juste « a causa qui efficit iustum ». On se rapproche ici de la position du Pseudo-Denys, pour qui Bonté ou Beauté sont vraiment des propriétés divines, et ne peuvent être appliquées aux choses mondaines qu'en tant qu'elles causent en elles, par participation, quelque chose de fort semblable. Il ne s'agirait pas alors d'un simple transfert du nom : ce ne serait même pas non plus une métaphore (d'après la classification ci-dessus reportée).

Comme nous ne pouvons nous engager ici dans l'immense territoire des discussions sur l'*analogia entis* (en suivant les différences, parfois très subtiles, entre chaque auteur, jusqu'à la seconde scolastique contre-réformiste, de Gaetano à Suarez), nous tenterons simplement de voir les modèles basilaires de discours univoque et équivoque dont s'inspire en général toute la discussion scolastique. Sachant que le modèle fondamental reste celui issu d'Aristote (cf. Owens 1951) et du commentaire boécien.

Le discours sur l'équivocité apparaît déjà dans la *Métaphysique*, lorsqu'il est question des « nombreuses façons » de dire l'être. Ayant affirmé qu'il y a une science qui considère l'être en tant qu'être, alors qu'on s'attendrait à une première tentative de définition de l'objet de cette science, Aristote répète comme unique définition possible ce qui, dans le premier livre (992b 18), avait semblé être une observation secondaire : « l'être se dit de nombreuses façons » (*to de on leghetai men pollachos*) – suivant des acceptions multiples (1003a 33).

En réalité, Aristote réduit ces nombreuses façons à quatre. L'être

se dit (i) comme être accidentel (c'est l'être prédiqué par la copule, en vertu de quoi on dit que l'homme est blanc ou debout) ; (ii) comme vrai, en vertu de quoi il peut être vrai ou faux que cet homme soit blanc ou que l'homme soit un animal ; (iii) comme puissance et acte, en vertu de quoi s'il n'est pas vrai que cet homme sain est actuellement malade, il pourrait néanmoins tomber malade, et (dirions-nous aujourd'hui) l'on peut penser un monde possible où il serait vrai que cet homme est malade ; (iv) enfin, l'être se dit comme *ens per se*, c'est-à-dire comme *substance*. De quelque manière qu'on parle de l'être, on le dit « par rapport à un principe unique » (1003b 5-6) c'est-à-dire aux substances : « l'être au sens premier est l'essence », qui n'exprime rien d'autre que la substance (*semainei ten ousian*, 1028a 14-15).

Ce « dire de nombreuses façons » est-il équivoque ? Aristote n'est pas clair sur ce point. Dans les *Catégories* (1, 1a), il dit qu'il y a *homonymie* ou *équivocité* quand il n'y a qu'un seul nom commun pour des entités qui requièrent une définition différente. L'exemple de *zôon*, qu'on dit aussi bien de l'animal que de la peinture – une homonymie qui existait en grec – est désormais classique. Il faut dire que les médiévaux – qui ne connaissaient pas le grec – ne saisissent pas cette homonymie, et pensent toujours qu'on dit animal aussi bien de l'animal que de son image à cause d'une certaine similitude ; ils tentent donc de démontrer qu'il ne s'agit pas d'une équivoque totale, mais d'une analogie fondée sur une similitude morphologique, et qu'Aristote entendait l'équivocité de façon plus large qu'eux. Voyons par exemple Thomas d'Aquin : « Philosophus largo modo accipit aequivoca, secundum quod includant in se analogia » (*S.th.* I, 13, 10 ad 4).

Du point de vue d'Aristote, nous avons évidemment affaire à un exemple d'*équivocation* fortuite (les médiévaux auraient dit qu'elle était due à une *penuria nominum*). Il y a en revanche *synonymie* ou *univocité* lorsqu'à un terme correspond une unique définition (c'est-à-dire lorsque *zôon* est dit aussi bien de l'homme que du bœuf). Il y a enfin *paronymie* quand les choses sont appelées avec le même terme, mais avec une désinence grammaticale différente (le grammairien dit par la grammaire). Owens (1951) tire au clair le fait qu'Aristote juge l'équivocité ou l'univocité non comme propriétés des termes mais des choses en vertu desquelles un unique terme est utilisé¹⁰⁹. Il y a donc univocité quand un seul terme est utilisé pour ce qui est exprimé par une seule définition, et équivocité quand il n'y a qu'un seul terme pour deux choses répondant à des définitions différentes.

Les équivoques sont largement discutées dans les *Topiques* (I, 15,

106a 1-8), alors qu'est affrontée pour la première fois la question d'une double façon d'utiliser les termes : c'est une chose d'affirmer que justice et courage sont dites bonnes de façon univoque (parce que la bonté fait partie de la définition des deux), une autre d'exprimer de différentes façons qu'est bon ce qui produit de la santé. On fait ici allusion à l'exemple, déjà présent chez Aristote, puis largement discuté au Moyen Age, selon lequel sont dites saines aussi bien la personne en bonne santé que la médecine qui produit la santé, ainsi que l'urine, comme signe de santé.

Dans l'*Ethique à Nicomaque* (I, 6, 1096b 23-29), il est à nouveau question de savoir pourquoi honneur, prudence et plaisir sont dits bons. Ce sont trois choses différentes ; pourtant, le terme ne représente pas un exemple d'équivocation par hasard. Les dit-on bons parce qu'ils dépendent d'une unique cause (*aph'enos*), ou parce qu'ils sont destinés à une même fin, ou à un même bien (*pros hen*) ? Ou encore par analogie, dans le sillage de l'exemple de la vue, qui est bonne pour le corps comme l'est l'intellect pour l'âme ? Aristote fait ici une distinction nette entre le premier cas et l'analogie à proprement parler, qui instaure une proportion à quatre termes¹¹⁰.

Dans la traduction boécienne de l'*Isagoge* de Porphyre, *aph'enos* et *pros hen* seront rendus respectivement par *ab uno* (le terme *médical* utilisé aussi bien pour le docteur que pour l'instrument du docteur) et *ad unum* (l'exemple classique du terme *sain*, dit du corps, de la médecine et de l'urine), mais il est clair que le premier exemple est bien faible, puisqu'il pourrait être réduit à un cas de paronymie. En effet, le concept central chez Aristote reste celui du *pros hen*. En bref, être dénommé pour la cause dont on provient, ou pour la fin vers laquelle on tend, revient pratiquement au même (nous dirions que le rapport se fonde dans une cause commune, qu'elle soit efficiente ou finale). Nous avons donc affaire à deux formes d'équivocité : l'équivocité *pros hen*, qu'on appellera *analogie de proportion* dans la tradition scolastique (et *d'attribution*, avec Gaetano), et l'équivocité par analogie, qu'on appellera *analogie de proportionnalité* dans la tradition scolastique. Par commodité, nous utiliserons à partir de maintenant les deux termes *attribution*, qui pour Aristote n'était pas une forme d'analogie, et *proportionnalité*, qui constituait pour Aristote la seule forme d'analogie.

Aristote explique l'attribution dans la *Métaphysique* (K. 3, 1060b 36-1061a 7), où il prend comme exemples des « nombreuses façons » de dire les adjectifs *médical* et *sain*. Ceux-ci sont utilisés en référence (*pros*) à une même chose : un raisonnement et un instrument sont appelés *médicaux* parce que le raisonnement médical procède de la science et que l'instrument lui est utile, de

même que sont appelées *saines* des choses qui sont signe ou cause de santé. Or, la santé est une forme qu'on ne trouve que dans un corps ; elle n'est présente ni dans la couleur de l'urine ni dans la médecine (on devrait donc parler de terme purement équivoque, quand un seul terme se réfère à des choses avec une définition différente), mais l'urine, comme la médecine, sont en rapport avec la santé. Le terme *être*, comme le terme *sain*, est utilisé dans des sens différents, mais en référence à une idée centrale (*pros hen*) ; il n'est donc pas équivoque. Ces termes expriment une notion commune (*legontai kath'en*).

L'attribution est une relation à deux termes : la médecine est saine parce qu'elle cause la santé, et nous ne pouvons dire que la médecine est au corps malade ce que la santé est au corps sain. Le cas de l'analogie est différent. Quatre termes y sont requis, comme il est dit dans la *Poétique* et la *Rhétorique*. Ce que la pierre sans honte est à Sisyphe, celui qui traite sans honte l'est à celui qui est traité sans honte (*Rhétorique* 1412a 5). Dès lors, tandis que les exemples d'attribution illustrent toujours l'utilisation stéréotypée du langage (médecine saine, urine saine), l'analogie est pour Aristote un moyen de connaissance dont il se sert, quand il l'entend, y compris dans ses livres sur la nature. « La nature qui est sujet est connaissable par analogie » (*Physique* I, 7, 191a 7-12).

Revenons maintenant à la nature de la métaphore. Supposons (comme on l'a dit in Eco 1984, 3.8.3) qu'on puisse expliquer la métaphore et la métonymie sur la base d'une analyse componentielle en forme d'encyclopédie, incluant dans la définition d'un terme donné la forme (comme aspect morphologique), la cause, la matière et la fin (ou fonction).

Encyclopédie Propriété 1, forme Propriété 2, cause Propriété 3, matière Propriété 4, fin ou fonction
--

Notons que cette idée était déjà présente dans la scolastique : on sait par exemple que Thomas (*De principiis naturae*, 6) admet que les propriétés similaires sont prédiquées tantôt par rapport à la cause, tantôt par rapport à la fin.

Pour formuler la métonymie *tu bois une coupe* (le contenant pour le contenu), il n'est pas nécessaire de comparer deux termes : on identifie, dans la définition encyclopédique de la coupe, le fait également de contenir du vin ; il s'agit donc d'une substitution d'interdépendance sémique à l'intérieur du même sémème. En revanche, pour appeler la coupe *bouclier de Dionysos*, il faut

comparer les propriétés d'Arès et de Dionysos, remarquer qu'une même propriété morphologique apparaît dans les deux (instrument typique ou enseigne), relever une propriété commune aux deux instruments (le fait d'être tous deux ronds et concaves) et réaliser l'échange. Dans les deux cas, la substitution advient d'abord par identité sémique entre sémèmes, puis en croisant deux sémèmes avec deux sèmes.

Or il semble que la métaphore impose la comparaison de deux entités qui étaient d'abord séparées, et accroisse donc notre connaissance, tandis que la métonymie présume la connaissance de la chose sur laquelle on joue. D'où la supériorité de la force cognitive de la métaphore.

L'attribution semble être de même nature que la métonymie : on appelle saine la médecine parce qu'on sait déjà que la propriété de la médecine est de procurer la santé. Mais s'il en est ainsi, alors beaucoup des métaphores du genre à l'espèce (et inversement) citées par Aristote sont des formes de métonymie ou de synecdoque, étant donné que le genre devrait être une propriété de l'espèce. De même qu'être un animal est une propriété de l'homme, en vertu de quoi on peut dire, avec Dante, *animal grazioso e benigno* (« créature gracieuse et bénigne » – *Enfer* V, 88), être immobile est une propriété de l'être à l'ancre. On se souvient du reste de ce qu'en dit Emanuele Tesauro (*Cannocchiale aristotelico*, 1670, p. 284), qui appelle résolument les métaphores du genre à l'espèce (et inversement) *analogiae attributionis*.

En revanche, quand Aristote dit de la pierre qu'elle est effrontée, il lui attribue une propriété (certainement validée par le contexte) qu'on ne lui reconnaissait pas d'abord. Revenons à l'exemple des pirates-fournisseurs. C'est avant tout une analogie à quatre termes qui s'instaure : les pirates sont au transport de marchandises volées ce que les fournisseurs sont au transport de marchandises achetées. Le sentiment d'identifier ensuite un genre X dont aussi bien les pirates que les fournisseurs sont l'espèce, est consécutif à l'opération analogique. De fait, celle-ci prend deux sémèmes indépendants et leur identifie une propriété commune (celle d'être *transporteurs* de marchandises). Ce n'est qu'après avoir compris la métaphore qu'on pourra dire que pirates et fournisseurs appartiennent (inopinément) au même genre, ou au même ensemble. La propriété commune, mise en relief de manière inattendue, devient genre commun.

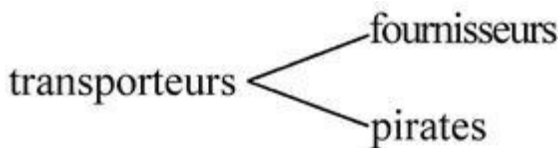


Figure 2

Toute la discussion scolastique sur l'*analogia entis* (même dans la grande variété de ses issues) est fondamentalement basée sur un choix entre analogie d'attribution et analogie de proportionnalité, et les exemples s'apparentent à ceux d'Aristote lorsqu'il s'agit de trouver des attributions ou des proportions entre médecine et santé, ou entre les prés et le rire.

Le vrai problème, déjà présent chez le Pseudo-Denys, surgit avec l'entrée en jeu des noms divins. Dire que la médecine est saine, est-ce une attribution semblable à celle en vertu de laquelle Dieu est dit Bon ? Nous savons quelles sont les propriétés de la santé et nous savons quelles sont les propriétés tant de la médecine que de l'urine (l'une cause la santé, l'autre la révèle). En amalgamant des propriétés connues, nous mettons en œuvre l'attribution. Que se passe-t-il en revanche avec les noms divins ?

Deux solutions se présentent¹¹¹.

(i) Nous connaissons *per prius* la bonté des choses et nous en inférons *per posterius* que doit exister en Dieu la cause de cette bonté. Nous avons affaire à l'inférence d'une chose connue à quelque chose qui doit exister, mais dont la nature nous est inconnue, et il ne suffit pas de supposer que la cause est, d'une certaine manière, semblable à l'effet. Tant et si bien qu'au cours de ses discussions sur l'analogie, Thomas (par exemple, *S.th.* I, 45, 7, et sur les traces d'Augustin) distingue deux types de similitude entre cause et effet. L'effet peut représenter *quantum ad similitudinem formae* : c'est le cas de la *repraesentatio imaginis*, c'est-à-dire de la statue de Mercure qui est semblable à Mercure ; mais il peut aussi représenter par *causalitas causae* : en ce cas, il n'y a pas de similitude morphologique, mais plutôt *repraesentatio per vestigium*, comme cela se produit aussi bien pour le rapport entre fumée et feu qu'entre empreinte et homme. (Thomas – à la suite d'Albert le Grand – admet que l'empreinte de pas peut être semblable à la forme du pied, mais il fait remarquer que, n'étant pas semblable à l'homme qui l'a imprimée, elle ne peut donc pas nous dire de qui il s'agit ; in *I Sent.* 8, 1, 2 il donne l'exemple du soleil, qui produit de la chaleur mais n'est pas chaud en soi). Par conséquent, si nous

remontons de la bonté des choses à la cause divine, nous le faisons par *causalitas causae*, mais nous ne savons pas du tout ce qu'est cette bonté. Appeler Bonté la cause de la bonté n'est qu'un moyen d'obvier à la *penuria nominum*, c'est donc un cas d'équivocation. Comme si, étant donné de la fumée, et ignorant ce qu'est le feu qui l'engendre, nous nommions cette inconnue Fumée Hypersubstantielle, croyant ainsi avoir affaire à un cas de *repraesentatio imaginis* et non de *repraesentatio per vestigium*. Voyons quelles seraient les conséquences inquiétantes de cette solution : si le mécanisme de l'attribution était toujours valable, considérant que dans nos actes et dans les événements du monde, nous trouvons certaines choses mauvaises (le crime, la nourriture pourrie, une maladie), pourquoi ne pensons-nous pas alors que la cause de ces choses repose en Dieu, et ne prédisquons-nous pas de Dieu le Mal ? Mais si nous l'avions su *a priori*, nous n'aurions pas besoin de chercher une analogie. Reste la deuxième solution.

(ii) Nous connaissons (par la foi ou par révélation) les propriétés divines, c'est donc *per prius*, sur la base de celles-ci, que nous prédisquons le bien des choses terrestres *per posterius*. Nous savons que Dieu est ontologiquement Bon *per prius*, et que les choses sont bonnes *per posterius*, en tant qu'elles participent de la divine bonté. En ce cas, la propriété « bon » pour caractériser une chose donnée équivaut à la propriété *animal* pour caractériser un chat. Nous comprenons que le chat est un animal parce que nous savons déjà ce qu'est un animal. Nous avons donc une prédication de type métonymique d'une chose connue à une chose connue : l'attribution ne nous fait rien découvrir que nous ne sachions déjà.

Donc de deux choses l'une :

(a) Soit la prédication *in divinis* implique une analogie de proportionnalité. Dans l'analogie aristotélicienne, on découvre l'identité de propriété entre deux choses dont les propriétés sont connues (la découverte concerne la relation inédite que l'on pose entre deux choses connues). En revanche, dans une analogie étendue *in divinis*, il s'agirait d'identifier (découverte vraiment inédite) une identité de propriété entre une chose dont on sait tout et une autre dont on ne sait rien. Ce qui revient à dire que la proportion qui s'instaure n'est pas (comme il advient avec la coupe d'Arès) $A : B = C : D$, mais $A : B = x : y$, où x et y sont des propriétés inconnues. Telle serait en effet la proportionnalité suivant laquelle on dirait que la connaissance humaine est à l'âme humaine ce que la connaissance divine est à l'esprit divin. Au mieux, on suggérerait qu'entre connaissance et esprit divin (inconnues) s'établit une relation *en quelque sorte* semblable à celle qui s'établit entre

connaissance et âme humaine. Mais comment ça, semblable ? Par *repraesentatio imaginis* ou par *causalitas causae* ? La similitude qui s'instaure entre Achille et le lion fonctionne si nous savons déjà ce qu'est la colère d'Achille et la férocité du lion, et c'est seulement de cette manière que la colère d'Achille revêt un aspect plus convaincant. Mais dire que la connaissance divine est à l'esprit divin ce que la connaissance humaine est à l'esprit humain nous fait connaître moins que la similitude sur Achille. Dans ce cas, la colère du guerrier, dont nous avons déjà idée, s'enrichit de férocité et de courage dans la comparaison avec le lion. Nous apprenons quelque chose de plus. Dans le cas de la prédication *in divinis*, nous apprenons qu'une chose, dont on ne sait pas ce qu'elle est, a quelque pâle ressemblance avec l'intelligence humaine. Par conséquent, si la prédication *in divinis* était une analogie de proportionnalité, elle nous ferait connaître moins qu'une bonne métaphore.

A moins qu'on ne sache déjà ce qu'est Dieu, et quelles sont ses propriétés ; en ce cas, l'analogie nous dirait quelque chose d'intéressant sur la chose qui est comparée à Dieu, et non sur Dieu, dont on sait déjà tout.

On pourrait remarquer que les cas où il est vraiment question métaphoriquement de Dieu échappent à cette critique. Les métaphores poétiques de la Bible, qui présentent Dieu enragé comme un lion ou persévérant comme une carie, disent quelque chose d'évident sur sa colère et sur son obstination. Bien entendu. Mais ces métaphores veulent expliquer la qualité des effets de son action, qui nous sont déjà connus, et non une nature de Dieu qui nous est inconnue. Elles ne présupposent pas un Dieu inconnaissable mais un Dieu déjà anthropomorphisé, comme l'étaient les dieux païens. En passant du connu au connu, ces métaphores nous mettent quelque chose sous les yeux, mais à la manière d'une similitude. On se situe avant, ou en tout cas en dehors d'un discours analogique *in divinis*.

Telle est la faiblesse fondamentale de toute discussion sur l'*analogia entis* ; ce qu'elle permet au philosophe de découvrir, de fait, c'est ce qu'il savait déjà par la foi. Ce n'est pas un hasard si la discussion sur l'*analogia entis*, après avoir produit des prodiges de subtilité, finit ensuite par s'éteindre avec la scolastique posttréformiste. En réalité, quand on doit parler des propriétés divines, pour peu que l'on assume une position platonico-augustinienne, on sait alors déjà tout de Dieu pour des raisons innées, et c'est uniquement parce que nous avons cette connaissance du divin que nous pouvons dire qu'une chose participe (vaguement)

de sa Bonté ou d'une autre des propriétés transcendantes de l'être. C'est en ces termes que semblent traiter de l'analogie des auteurs comme Alexandre de Hales (qui parle de l'âme comme *imago Dei*) ou Bonaventure, pour qui l'âme possède des *principia per se nota* ; plus qu'un chemin de connaissance, l'analogie est une proportion connue par illumination (cf. Lyttkens 1952, p. 123-153).

(b) Soit nous devons partir de l'expérience, et l'*analogia entis* se réduit alors à la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu, c'est-à-dire à la formule qui, au fond, résume les cinq voies thomistes : étant donné une chaîne de causes et d'effets dans le monde, *ergo* il doit y avoir une cause non causée. Mis à part la faiblesse fatale de cet argument (l'*ergo* qui conduit à la démonstration finale est exactement ce qui devait être prouvé – autrement dit, de même que les choses du monde postulent une chaîne de causes et d'effets, ainsi la chaîne des causes et des effets mondains postule une cause extramondaine – argument qui ne résiste pas à la critique kantienne), on remarquera que les cinq voies ne nous disent pas comment est Dieu, mais tout au plus qu'il doit exister.

De fait, les discussions sur l'analogie, quelles qu'elles soient, ne font que répéter que nous pouvons prédiquer de Dieu la Bonté, la Vérité, la plénitude de l'Être, l'Unité, la Beauté, mais rien de plus. L'analogie ne peut donc voir le jour que dans une culture qui assume déjà que Dieu est Vérité, Unité, Bonté et Beauté.

C'est justement ce drame, à l'origine d'ailleurs de sa faiblesse, qui explique que la valeur cognitive de l'*analogia entis* soit inférieure à celle d'une bonne métaphore.

3.8. Conclusion

Alors que la poésie et la prose médiévales sont riches en belles métaphores, la théorie, qu'elle soit philosophique ou poético-rhétorique, ne parvient pas à rendre compte de cette richesse. On ne devrait pas s'en étonner, car on sait qu'il y a souvent un hiatus entre pratique et théorie dans la culture de l'époque : caractéristique est l'exemple de la musique, où la discussion doctrinale, très abstraite, fondée sur des modèles pythagoriciens, *relicto aurium iudicio*, comme disait Boèce, reste sourde à l'évolution de la pratique musicale (cf. Eco 1987 et Dahan 1980, p. 172). Du moins avons-nous, pour la musique, une explication : le poids de la tradition pythagoricienne transmise par Boèce. Pouvons-nous trouver des raisons analogues

pour la théorie de la métaphore ?

Sans doute : c'est le poids qu'a exercé le commentaire des *Catégories* aristotéliennes, à travers la médiation de Porphyre, sur toute la culture doctrinale médiévale.

Revenons à ce qui a été dit au paragraphe 1.2.1 du premier essai de cet ouvrage à propos de l'*Arbor Porphyriana*, qui permet de classer, mais pas de définir ; pour définir, l'arbre devrait accueillir beaucoup plus de différences qu'il ne le fait, ou se résoudre en un réseau de différences. Chaque fois qu'Aristote doit expliquer une métaphore, il a recours à des « ontologies » locales bien plus flexibles qu'un arbre des genres et des espèces.

Or la pensée doctrinale du Moyen Age, ne parvenant pas à s'éloigner du modèle de l'*Arbor*, peut donc comprendre et justifier aisément des substitutions du genre à l'espèce (et inversement), mais se trouve embarrassée lorsqu'elle doit parler de la multiplicité des propriétés qui entrent en jeu dans les substitutions métaphoriques. Notons que Geoffroy de Vinsauf, qui n'était pas philosophe, n'est pas le seul à remarquer qu'il faut chercher dans une chose *toutes* les propriétés possibles : les philosophes et les théologiens eux aussi, lorsqu'ils avaient une métaphore à analyser, voyaient très bien sur quelles caractéristiques, peut-être périphériques, se fixait l'amalgame entre deux sémèmes. Pourtant, au moment où ils auraient pu construire une théorie de l'invention métaphorique (vu les finesses dont ils étaient capables quand il s'agissait de discuter de problèmes de logique), mais dépourvus d'un modèle sémantique suffisamment agile, ils ne se sentaient pas de taille à mettre en crise le modèle canonique de l'arbre de Porphyre, sur lequel chacun d'eux s'était formé.

Comment expliquer cette réticence instinctive à remettre en question la structure du monde établie par l'*Arbor Porphyriana* ? Si ce qui a été dit en conclusion du premier essai de cet ouvrage est vrai, le recours à des « ontologies » flexibles, voire inédites, pour expliquer des expressions métaphoriques revenait vraiment à admettre que des ontologies comme l'arbre porphyrien lui-même étaient des instruments pratiques, provisoires, et non des images définitives de la structure du monde et de la grande chaîne de l'être. Et dans le fond, même les plus dévots parmi les aristotéliens de ce temps ne pouvaient échapper à l'influence du néoplatonisme (Thomas ne commentait pas uniquement Aristote mais aussi le Pseudo-Denys).

Pour construire ou suggérer la possibilité d'une ontologie inopinément adéquate, il n'est pas nécessaire de présupposer que

l'univers doive toujours être vu selon un modèle unique d'organisation par genres et par espèces préfixés. Toutefois cette idée d'une « révolution ontologique » ne pouvait pas même effleurer l'esprit d'un penseur médiéval, précisément parce que l'image du monde était conçue sur le modèle d'une *Arbor Porphyriana* stable.

Tout cela nous aura aidé à comprendre pourquoi une période historique aussi riche en métaphores extraordinaires (hardiment proposées par les poètes) ne pouvait pas élaborer une théorie de la métaphore comme instrument de nouvelle connaissance.

4.

Sur l'abolement du chien (et autres archéologies zoosémiotiques)¹¹²

Francis Bacon n'était pas tendre avec les scolastiques. Dans le *De dignitate et augmentis scientiarum* (I, 24), ayant rappelé que Scylla avait le visage et la gorge d'une belle jeune femme, il reconnaît qu'elle se présentait ensuite (au dire de Virgile) *candida succinctam latrantibus inguina monstris*. Et il commente que s'il y a bien, chez les scolastiques, des concepts beaux à prononcer, lorsqu'on en vient aux distinctions et aux divisions, au lieu de se révéler féconds et propres à générer des bienfaits pour la vie humaine, *in portentosas et latrantes quaestiones desinunt*.

Jamais les scolastiques n'auraient pu supposer qu'au début du XVII^e siècle, leurs complexes *quaestiones* seraient impoliment définies comme des aboiements, entre autres parce qu'ils y avaient justement accordé une attention respectueuse et bienveillante à l'abolement du chien. Comment en ont-ils parlé ? Ont-ils dit quelque chose de nouveau, ou ont-ils seulement repris des données traditionnelles issues du monde antique ?

4.1. Les animaux de l'Antiquité au Moyen Age

4.1.1. Ame, droits et langage des bêtes dans l'Antiquité

De tout temps, les animaux ont parlé dans les mythes et les fables, et ces rêveries anthropomorphes sont révélatrices de la fascination que l'humanité a toujours éprouvée face à ces impénétrables compagnons de route, capables de révélations tantôt inquiétantes tantôt éclairantes.

Passer en revue les philosophes et les encyclopédistes sur ce sujet

prendrait trop de place, et la bibliographie attenante est immense, c'est pourquoi nous nous limiterons à considérer en particulier les arguments qui, parmi les différents animaux, concernent le chien. L'analogie entre le chien et le philosophe, mentionnée (bien qu'avec une certaine ironie) par Platon (*République* II, 375a-376b), est l'une des plus connues. Les chiens de race sont doux envers les personnes avec lesquelles ils vivent et féroces envers les étrangers, ce qui rend manifeste un trait particulièrement heureux de leur caractère, « un naturel, oserais-je dire, vraiment philosophe ». Le chien distingue une figure amie d'une figure ennemie sur la base du seul fait qu'il connaît l'une et pas l'autre : comment nier que celui qui distingue ami et ennemi sur la seule base de la connaissance et de l'ignorance soit doté d'un certain savoir ?

Aristote fait la distinction entre son pur et voix, et dans le *De anima* (II, 429b), il dit qu'un son est définissable comme voix lorsqu'il est émis par un être animé et qu'il est signifiant (*semantikos*) ; du reste, il n'est pas évident qu'il reconnaisse une voix signifiante aux animaux même dotés de poumons. Quoi qu'il en soit, les sons animaux ne sont pas émis par convention (ce ne sont pas des symboles, bien au contraire, ils *manifestent* quelque chose à titre symptomatique) et sont *agrammatoi*, c'est-à-dire non articulables (voir par exemple *De interpretatione* 16a et *Poétique* 1456b).

Nous reviendrons plus tard sur ces distinctions, car elles deviendront centrales dans le débat médiéval. Par ailleurs, Aristote affirme dans la *Politique* que l'homme est le seul animal qui a la faculté du langage, mais cela ne nous apprend toujours rien sur les animaux car, comme nous le verrons, trois problèmes se profilent à ce sujet depuis l'Antiquité, à savoir : (i) si les animaux ont une âme, ou du moins une forme d'intelligence ; (ii) s'ils communiquent de quelque façon entre eux ou avec nous ; (iii) si nous devons respecter leur dignité, en nous abstenant de les tuer et de manger leur chair.

Les textes aristotéliens concernant le point (i) font l'objet d'un vaste débat car même si Aristote, en définissant l'âme comme « acte premier dans un corps pourvu d'organes » (*De anima* II, 412a), ne pouvait la nier aux animaux, il reste en revanche peu clair sur le type d'« intelligence » qu'il entend leur attribuer ; en effet, s'il avait clairement l'idée d'une distinction entre âme sensitive et âme rationnelle, il distinguait aussi (*De anima* II, 413b-414a) entre les qualités intellectives d'espèces animales différentes, mais ne se prononçait pas plus avant.

Toutefois l'*Historia animalium* (VIII et IX) par exemple affirme qu'il y a chez de nombreux animaux des traces de qualités

psychiques (même si elles ne sont qu'*analogues* à celles des êtres humains), en vertu de quoi les bêtes manifestent gentillesse et courage, timidité, crainte et ruse, et souvent même quelque chose de semblable à la sagacité – si bien que parfois, ces vertus ne semblent différer des vertus humaines que par leur degré. Aristote semble même suggérer l'idée d'une progression évolutive (de la plante à l'animal, puis de l'animal à l'homme), dans laquelle il n'est pas facile d'établir des lignes de démarcation : certains animaux ne se limitent pas à procréer en des saisons définies, et si beaucoup d'entre eux s'occupent de procurer de la nourriture à leurs petits et les abandonnent ensuite, d'autres sont dotés de mémoire et vivent plus longtemps avec eux, constituant ainsi des formes de collaboration sociale. D'autres encore sont capables de donner ou de recevoir des instructions, dans leurs rapports réciproques aussi bien que dans leur rapport à l'homme, dont ils semblent comprendre les ordres. Dans la *Métaphysique* (A, 1), il est dit des animaux qu'ils sont naturellement pourvus de sensation, mais seuls ceux chez qui la sensation génère la mémoire sont plus intelligents, et plus aptes à apprendre que ceux qui n'ont pas la capacité de se souvenir (et voilà casé le chien). Sont intelligents, mais dépourvus de la capacité d'apprendre, tous ces animaux qui n'ont pas la faculté d'entendre les sons (l'abeille par exemple) ; en revanche, sont capables d'apprendre tous ceux qui, outre la mémoire, possèdent aussi le sens de l'ouïe (voir également *Seconds analytiques* II, 19). Enfin dans l'*Ethique à Nicomaque* (VI, 7, 1141a), il est dit que l'animal supérieur, doté de la mémoire du passé, a la capacité de prévoir ce qui lui convient.

Dans l'article encyclopédique consacré par Boas (1973-74) à la thériophilie, les citations vont d'Anaxagore à Diogène, de Démocrite à Xénophon, de Philémon à Ménandre et à Aristophane, ou encore à Théophraste. Mais plus encore que les références, c'est la conception de l'amour ou de l'admiration pour le monde animal qui est trop vaste.

Parmi les stoïciens, les académiciens et les épicuriens s'était propagée une discussion sur la possibilité d'un *logos* animal, dont les fragments stoïciens offrent de nombreux témoignages, bien que souvent contradictoires (pour une synthèse, voir Pohlenz 1959, I et II). Les stoïciens font la distinction entre un *logos endiathetos*, capable de se configurer intérieurement, et un *logos prophorikos*, capable de se manifester extérieurement. D'où la question de savoir si l'on pouvait attribuer aux animaux une quelconque forme de *logos*. Or, tandis que pour Epicure il n'y avait qu'une différence de degré entre voix animale et voix humaine, pour les stoïciens, les

noms sont imposés par la décision explicite d'un esprit rationnel et, de ce fait, les différentes habiletés que l'on doit reconnaître aux animaux ne sont dues qu'à un instinct inné d'autoconservation. Sur cette lignée, Sénèque (*Ad Lucilium* 5-13) rappellera que les animaux ont certainement conscience de leur propre constitution, ce qui explique leurs nombreuses habiletés, et possèdent des connaissances innées puisqu'ils peuvent, aussitôt après leur naissance, distinguer ce qui est profitable de ce qui est nuisible, mais ils sont dépourvus de raison. A l'inverse, les disciples de la Nouvelle Académie soutenaient des thèses plus indulgentes sur les capacités intellectuelles des animaux.

Dans le cadre justement de la discussion stoïcienne apparaît un argument unanimement attribué à Chrysippe et destiné à jouir d'une grande popularité, dont nous reportons ici deux versions¹¹³. La plus fameuse aujourd'hui et la plus citée est celle des *Esquisses pyrrhoniennes* (I, 14, 69) de Sextus Empiricus :

Selon Chrysippe, qui pourtant est extrêmement hostile aux animaux sans raison, le chien a même part à leur fameuse dialectique [des humains]. Ainsi le philosophe précité dit que le chien a recours au cinquième indémontrable composé de plusieurs branches, quand, étant arrivé à un carrefour de trois voies et ayant reconnu par son flair que le gibier n'a pas emprunté deux de ces voies, il se précipite immédiatement dans la troisième sans la flairer. En effet, dit cet auteur ancien, le chien fait en puissance le raisonnement suivant : « Le gibier a pris soit celle-ci, soit celle-là, soit celle-là ; or ce n'est ni celle-ci, ni celle-là ; donc c'est celle-là »¹¹⁴.

La position de Sextus par rapport à l'argument chrysippéen se rapproche de celle des académiciens (comme le fera ensuite, dans un très net esprit de polémique antistoïcienne, le Porphyre du *De abstinentia*). En effet (toujours dans les *Esquisses pyrrhoniennes* I, 65-77), Sextus rappelle que le chien manifeste à travers son comportement d'autres capacités de réflexion et d'apprentissage : il sait effectuer un choix entre la nourriture utile et la nourriture nuisible, il sait se la procurer en chassant, il reconnaît le mérite d'autrui en remuant la queue en présence des proches et en se jetant contre les étrangers (il dispose donc des notions du juste et de l'injuste), il fait souvent preuve de prudence et enfin, étant donné qu'il est aussi capable de comprendre ses propres affections et de les apaiser, il sait se débarrasser des échardes et nettoyer ses plaies, il sait maintenir immobile son membre malade et identifier les herbes qui peuvent soulager ses souffrances. Il prouve donc qu'il possède un *logos*. Il est vrai que nous ne comprenons pas les voix des

animaux, mais nous ne comprenons pas davantage les voix des barbares, qui parlent pourtant ; il n'est donc pas absurde de penser que les animaux parlent. Et les chiens émettent certainement des voix différentes dans des situations différentes.

Cependant l'information fournie par Sextus n'apparaît qu'entre le II^e et le III^e siècle apr. J.-C., alors que cet argument circulait bien avant. Il apparaît déjà au I^{er} siècle apr. J.-C. dans le dialogue *Alexander* de Philon d'Alexandrie. Alexandre parle en faveur de l'intelligence animale, et cite justement l'exemple classique :

Un chien courant poursuivait une bête. Arrivant près d'un profond taillis, il trouva deux pistes allant de chaque côté, l'une à droite et l'autre à gauche. Alors qu'il n'avait plus qu'une courte distance à parcourir, il délibéra au sujet de la route à suivre. Après être allé sur celle de droite et n'avoir pas trouvé de traces, il revint et prit l'autre. Enfin, puisqu'il n'y avait là non plus aucune trace nettement perceptible, sans humer davantage, il sauta dans le taillis pour poursuivre sa recherche en toute hâte. Cela ne se fit pas par hasard, mais plutôt par délibération de l'esprit. Les logiciens appellent ce calcul raisonné « le cinquième syllogisme complexe indémontrable¹¹⁵ », car la bête pourrait avoir échappé sur la droite ou sur la gauche, ou encore avoir sauté (*Alexander* 45-46)¹¹⁶.

Pour Chrysippe en effet, l'argument prouvait seulement que le comportement instinctif des animaux *préfigure* un comportement logique, et Philon suit la ligne stoïcienne en répondant sur un ton polémique à Alexandre :

Il faut encore rejeter l'argument de ceux qui pensent que les chiens suivent à la trace en faisant usage du cinquième mode de syllogisme. On peut en dire autant de ceux qui ramassent des palourdes ou quelque autre chose dotée de mouvement. Que ces animaux semblent suivre un modèle défini n'est qu'une supposition logique de la part de ceux qui n'ont aucun sens de la philosophie, pas même en rêve. Il faudrait en déduire, en effet, que tous ceux qui cherchent quelque chose font usage du cinquième mode de syllogisme ! Ces affirmations et tout ce qui leur ressemble sont des arguments fallacieux de gens plus accoutumés à la vraisemblance et au sophisme qu'à la discipline requise pour l'examen de la vérité.

Nous admettons qu'on puisse appliquer aux animaux certaines qualités nobles et bien des fonctions qui contribuent à préserver et maintenir le courage. Elles sont évidentes à l'œil nu. Il y a quelque chose de certain dans tout ce qui est perçu ou discerné par les

différentes espèces animales. Mais il est sûr que celles-ci ne partagent pas le pouvoir de raisonner, car celui-ci s'étend à une multiplicité de concepts abstraits qui apparaissent lorsque l'intelligence se porte vers Dieu, l'univers, les lois, les coutumes provinciales, l'Etat, l'administration des affaires publiques, et quantité d'autres choses auxquelles les animaux n'entendent rien¹¹⁷ (Alexander 84-85).

L'un des textes fondamentaux sur cette polémique est certainement le *De sollertia animalium* de Plutarque, qui paraît à une date imprécise, entre 70 et 90 apr. J.-C. La position de Plutarque, nettement antistoïcienne, concerne non seulement l'intelligence des animaux mais aussi le respect que nous leur devons – il en ira de même avec le *De abstinence* de Porphyre. Bien que le titre original soit *Les animaux de terre ont-ils plus d'adresse que ceux de mer ?* et que dans le titre latin, *sollertia* soit plus faible que le terme *phronesis* auquel renvoie le titre grec (et qu'il suggère plutôt une intelligence pratique guidée par l'expérience), il ne fait aucun doute que Plutarque est en train de soutenir la thèse d'une rationalité animale et de polémiquer contre les doctrines qui voudraient la nier. Bien entendu, la rationalité animale est imparfaite par rapport à la rationalité humaine, mais (argument fréquent au cours de cette polémique) ces différences existent également entre les êtres humains. Tous les êtres vivants sont animés par une sensibilité et une imagination et sont capables de percevoir : mais on ne peut percevoir sans intervention rationnelle, car sans l'intervention d'un comportement intelligent pour les mettre en évidence et les interpréter, les données perçues peuvent tomber dans l'inattention (l'expérience des yeux et des oreilles ne produit pas de sensations en l'absence des facultés rationnelles). Ce qui, à vrai dire, est un argument d'une grande actualité jusque dans le cognitivisme contemporain. S'il n'en allait pas ainsi, argumente Plutarque, on serait dans l'impossibilité d'expliquer pourquoi les animaux non seulement perçoivent, mais encore se souviennent de leurs perceptions et en tirent des notions à mémoriser pour prédisposer ensuite à des actions utiles pour leur survie.

La polémique qui s'ouvre ici vise également, plus loin, Aristote et en général tous ceux qui, comme les stoïciens, envisagent le comportement animal *comme* s'il s'agissait d'un comportement rationnel. Cela voudrait alors dire, argumente Plutarque, que c'est *comme si* l'hirondelle préparait son nid, *comme si* le lion éprouvait de la colère, *comme si* le cerf avait peur – ou pire encore, *comme si* les animaux voyaient, *comme* s'ils émettaient des sons, *comme* s'ils

vivaient.

Il existe bien sûr des capacités différentes entre elles, et qui le sont aussi bien entre les animaux qu'entre les humains, mais « parce que les animaux ont une intelligence plus lente et plus bornée que la nôtre, il ne faut pas les croire privés de toute intelligence et de toute raison ; seulement elle est en eux plus faible, plus obscure, et semblable à une vue trouble et ternie ». Plutarque fait sûrement référence aux académiciens lorsqu'il affirme que les animaux participent de la raison parce qu'ils démontrent avoir des intentions, de la préparation, de la mémoire, des émotions, de l'attention pour leur progéniture, de la reconnaissance pour les bienfaits reçus, du ressentiment pour qui leur a causé de la souffrance, du courage, de la sociabilité, de la tempérance et de la magnanimité.

Viennent ensuite de nombreux exemples tirés de l'observation du comportement animal et enfin apparaît (969B) l'argument de Chrysippe. Celui-ci est même anticipé par l'exemple du renard, animal utilisé parfois pour sonder la solidité de la glace : avançant doucement, le renard prête l'oreille pour écouter le flux du courant sous la surface gelée, et s'il entend du bruit, il en conclut que la croûte de glace est fine et s'arrête. Le chien chrysippéen fait de même.

Il est pourtant vrai que Plutarque tente de réduire la force de la preuve : c'est la perception elle-même, au moyen de l'odeur exhalée par la bête, qui guide le chien, et non la syllogistique. Mais la sous-évaluation de l'argument de Chrysippe n'invalide pas sa conclusion finale : il faut lutter contre ceux qui privent les animaux de raison et d'intelligence.

Dans le dialogue *Bruta animalia ratione uti*, à ceux qui objectent qu'attribuer la raison à des êtres qui n'ont pas une notion innée de la divinité est une exagération, Plutarque répond en leur rappelant l'athéisme de Sisyphe. D'où le refus (même de principe et avec beaucoup d'exceptions) d'une alimentation carnivore, et l'admission – du bout des lèvres – qu'on puisse tuer les animaux nuisibles.

Elie (III^e siècle apr. J.-C.) dans *La personnalité des animaux*, laissant de côté le cas des chiens qui s'éprennent d'êtres humains (I, 6), dit que les chiens sont capables de s'occuper de tâches domestiques (VI, 9), de sorte qu'il suffit à un pauvre d'avoir un chien pour remplacer un domestique. En VI, 26 sont reprises des informations probablement tirées de Plinie, dont des exemples de chiens qui se laissent mourir à côté du cadavre de leur maître, ou du chien du roi Lisimaque qui voulut partager le destin funeste de son maître alors qu'il aurait pu se sauver – thème qui revient en VII, 10,

où il est également question de chiens qui avaient dénoncé par leurs aboiements les assassins de leur propriétaire ; tandis qu'en VIII, 2 sont célébrées les vertus et les habiletés des chiens de chasse. Elien reprend l'argument de Chrysippe en VI, 59 :

Si même les animaux possèdent l'aptitude à raisonner par déduction, à penser dialectiquement et à se déterminer pour une chose plutôt que pour une autre, nous pouvons sans doute légitimement affirmer que la nature est en toutes choses un maître insurpassable. Justement, un homme qui prisait fort la dialectique, et qui était passablement épris de chasse, me raconta la chose suivante : il y avait, disait-il, un chien de chasse qui se trouvait suivre la piste d'un lièvre. Ce dernier n'était plus en vue, et le chien, lancé à sa poursuite, se retrouva en face d'un fossé et se demanda s'il valait mieux poursuivre par la droite ou de l'autre côté ; lorsqu'il parut avoir suffisamment pesé la question, il s'élança tout droit par-dessus le fossé. L'homme qui se disait dialecticien et amateur de chasse tâcha d'apporter la démonstration de ce qu'il avançait de la manière suivante. Le chien s'était arrêté pour examiner la situation et s'était dit : « Le lièvre s'est dirigé de ce côté, de ce celui-là, ou encore par là. Ce n'est ni de ce côté, ni de celui-là, c'est donc par là. » Et ce n'était pas, à mon avis, un sophisme. Comme aucune trace n'était visible en deçà du fossé, il en résultait que le lièvre s'était élancé par-dessus. Et le chien avait donc de bonnes raisons de sauter lui aussi par-dessus le fossé à sa poursuite. Car ce chien était vraiment doué pour suivre une piste et il avait du flair¹¹⁹.

Le fait qu'Elie se réfère clairement à la version philonienne (étant donné qu'il cite le fossé au lieu du carrefour), doublé de son adhésion notoire aux conceptions stoïciennes, l'empêche de tirer de cette preuve une conclusion positive sur le *logos* canin et le conduit à attribuer prudemment la sagacité du chien à un instinct naturel plutôt qu'à un raisonnement propre.

Il semble toutefois que la postérité ait entendu l'argument dans le sens de Sextus plutôt que dans celui de Philon. De facture polémique explicitement antistoïcienne, le troisième livre du *De abstinentia* de Porphyre (III^e-IV^e siècles apr. J.-C.) développe des arguments en faveur de l'intelligence animale qui servent à soutenir une thèse « végétarienne » et contraire à leur abattage. Les animaux expriment leurs propres états intérieurs et le fait de ne pas les comprendre n'est pas plus embarrassant que de ne pas comprendre le langage et la pensée des Indiens ou des Scythes (il existe même des individus et des peuples qui affirment comprendre la langue des bêtes, comme le prouve Philostrate dans la *Vie d'Apollonios de Tyane*, I, 20, qui rapporte que les Arabes comprennent la langue des

oiseaux). Par conséquent, nous ne pouvons définir les animaux comme dépourvus de raison au seul motif que nous ne les comprenons pas. Pas plus qu'il ne sert d'argumenter que seuls quelques animaux, comme les corbeaux et les pies, savent imiter les langues humaines, parce que les hommes ne savent non seulement pas imiter les langues animales, mais pas même comprendre les cinq (*sic*) langues humaines.

Suivent les références habituelles aux différentes habiletés animales, à la façon dont le chien interagit intelligemment et communique avec son maître, puis vient la citation de l'argument chrysippéen (III, 6, 1), rappelant que d'après Empédocle, Pythagore, Platon et Aristote, le chien participe du discours (III, 6, 6) et que la différence entre discours interne et discours externe n'est, pour Aristote, qu'une différence *entre le plus et le moins*. En outre, les animaux savent enseigner à leurs petits, le mâle prend part aux douleurs de la mise bas de la femelle, ils manifestent un sens aigu de justice et de socialité, leurs sensations sont plus subtiles que les nôtres, et si leur bon sens semble parfois inférieur au nôtre, cela n'implique pas pour autant que nous puissions le nier :

Il faut donc admettre que la différence consiste dans le plus ou le moins, mais non pas dans la privation absolue ; ni dans le fait que l'un ait absolument tout et l'autre absolument rien. Mais de même qu'entre les membres d'une même famille l'un a plus de santé et l'autre moins, et que dans la maladie semblablement la différence est grande selon les naturels heureux ou déficients, de même parmi les âmes l'une est bonne, l'autre mauvaise ; et parmi les mauvaises l'une l'est plus, l'autre moins. Les bonnes non plus ne le sont pas également : la « bonté » de Socrate n'est pas semblable à celle d'Aristote ni à celle de Platon, et entre ceux-là mêmes dont la réputation est également grande, il n'y a pas de parité. Si donc notre activité intellectuelle est supérieure à celle des animaux, nous ne devons pas pour cela leur enlever cette activité, pas plus qu'on ne dénie aux perdrix la faculté de voler parce que les faucons volent mieux, et pas davantage aux faucons, parce que l'épervier vole mieux qu'eux et que tous les autres oiseaux¹²⁰ (*De abstinentia* III, 8, 7).

On pourrait voir dans ce passage de Porphyre, comme d'ailleurs chez Plutarque, ou encore dans certains passages de l'*Historia animalium* d'Aristote, le cœur des explications proto-évolutionnistes qui seront avancées, entre les XVII^e et XVIII^e siècles, dans la polémique contre le mécanisme cartésien, par deux auteurs dont les renvois et les citations révèlent leur familiarité avec la discussion classique. Il s'agit du jésuite Gaston Pardies (*Discours de la*

connaissance des bêtes, Paris 1672) – qui cite l'*Historia animalium*, le *De anima* et le *De memoria* d'Aristote, Hérodote, la dispute entre stoïciens et académiciens, le Basile de l'*Hexaméron* – et du protestant David Boullier (*Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, publié anonymement en 1728) – qui cite Aristote autant qu'Élien. L'idée d'un développement graduel des espèces est esquissée de manière plus explicite chez le second. Il y a également chez les êtres humains des stades de développement, l'âme d'un enfant étant moins développée que celle d'un adulte, et cette gradualité de développement se réalise non seulement au cours de la vie de chacun, mais aussi de la plus basse des espèces vivantes à la plus élevée, en vertu de quoi (accordons à un homme de son époque cette dose de « politiquement incorrect ») il y a moins de différence entre un singe et un Africain qu'entre un Africain et un « bel esprit européen ». L'âme des animaux ne peut concevoir Dieu, mais reconnaître que leur âme appartient à un stade de développement moins avancé que le nôtre ne revient pas à démontrer qu'elle n'existe pas.

On retrouvera cette position proto-évolutionniste dans la discussion bien plus célèbre entre Buffon et Condillac. Buffon, dans l'*Histoire naturelle* II et III (1749) puis dans le « Discours sur la nature des animaux » (*Histoire* IV, 1753), tout en niant une pensée aux animaux, admet que « la nature descend par degrés et nuances imperceptibles » et qu'on pourrait voir dans un polype d'eau douce le dernier des animaux et la première des plantes. Dans l'*Histoire* IV apparaît également l'idée de l'âne comme cheval dégénéré, qui laisse entrevoir, bien que Buffon s'en dissocie, une perspective de la transformation des espèces. Condillac (*Traité des espèces*, 1755) défend en revanche de manière polémique la thèse d'une intelligence animale, et puisque pour lui, c'est à partir de la sensation qu'évoluent toutes les autres capacités supérieures, il conclut que reconnaître aux animaux la capacité d'élaborer leurs sensations revient à les placer sur une marche évolutive précédant immédiatement celle de l'homme. Les animaux ne parlent pas comme les êtres humains, mais la différence tient à un degré différent de complexité, « du plus au moins ». Une expression qui pourrait presque être une citation de Porphyre.

Porphyre (pour revenir à lui) soutient que même les vices des animaux (comme la jalousie) sont des indices de raison. Il y a toutefois un vice qu'ils n'ont pas, à la différence des hommes : la trahison envers ceux qui les aiment. Ils n'ont pas de cités, pas plus que n'en avaient les Scythes, qui vivaient sur des chars. Ils n'ont pas de lois écrites, pas plus que n'en avaient les hommes tant qu'ils

vivaient à l'état de félicité naturelle. Peut-être ne tiennent-ils pas conseil (ce qui n'est pas démontrable), mais tous les groupes humains ne le font pas non plus. Pour ces motifs et d'autres encore, il est donc démontré que les animaux possèdent une raison, aussi imparfaite soit-elle, et de là vient l'exigence de les respecter.

Mis à part l'argument de Chrysippe, le texte qui depuis le I^{er} siècle apr. J.-C. a le plus influencé la postérité, et en particulier les encyclopédistes médiévaux, est l'*Historia naturalis* de Pline. On s'y occupe de la voix des poissons (livre IX) et des oiseaux (livre X, y compris des oiseaux qui parlent), et ce qui est dit de l'intelligence canine (VIII, 61) vaut la peine d'être rapporté, étant donné que tous ceux qui écriront ensuite sur ce sujet semblent, au fond, dépendre de son texte (ou bien ils remontent aux mêmes sources) :

Des animaux qui vivent avec nous, beaucoup aussi sont dignes de connaissance, et avant tous, le plus fidèle à l'homme, le chien, puis le cheval. Nous avons lu qu'un chien avait défendu son maître contre des brigands et que, percé de coups, il ne quitta pas son corps, dont il éloignait les oiseaux et les bêtes de proie. Un autre, en Epire, reconnu dans une assemblée le meurtrier de son maître, et par ses morsures et ses aboiements le força d'avouer son crime. Deux cents chiens ramenèrent de l'exil le roi des Garamantes, après avoir livré bataille à ceux qui voulaient l'arrêter. Les Colophoniens et de même les Castabaliens ont eu des cohortes de chiens dressés à la guerre. Elles combattaient en première ligne, sans jamais se dérober ; c'étaient les auxiliaires les plus fidèles, et qui n'avaient pas besoin de solde. Les chiens, après le massacre des Cimbres, défendirent les familles de leurs maîtres qui étaient placées sur des chariots. Après le meurtre de Jason de Lycie, son chien refusa toute nourriture, et se laissa mourir de faim. Le chien auquel Duris donne le nom d'Hyrcanien, quand on eut allumé le bûcher du roi Lysimaque, se jeta dans les flammes, et le chien du roi Hiéron fit de même. Philistus rappelle encore Pyrrhus, le chien du tyran Gélon ; on rappelle aussi le chien de Nicomède, roi de Bithynie, qui mit en pièces Cosingis, femme de ce prince, parce qu'elle s'ébattait trop librement avec son mari. Chez nous, Vulcatius, personnage de noble naissance, qui enseigna le droit civil à Cascellius, revenant à cheval, le soir, de sa campagne, fut défendu par son chien contre un bandit. Il en fut de même pour le sénateur Caelius, qui, étant malade à Plaisance, fut attaqué à main armée ; on ne put le blesser qu'une fois son chien tué. Mais, surpassant tous les autres, est un fait de notre temps qu'attestent les Actes du peuple romain : sous le consulat d'Appius Junius et de P. Silius, pendant qu'on exécutait, à cause de Néron, fils de Germanicus, Titius Sabinus et ses esclaves,

un chien appartenant à l'un d'eux ne put être ni chassé de la prison, ni éloigné du corps de son maître étendu sur les degrés des Gémonies ; là il poussait des hurlements lamentables, au milieu d'une cercle nombreux de citoyens romains ; et l'un d'entre eux lui ayant jeté de la nourriture, il la porta à la bouche du mort. Quand le cadavre eut été jeté dans le Tibre, il s'y jeta lui-même, et s'efforça de le soutenir, sous les yeux d'une foule accourue pour contempler la fidélité de l'animal. Seuls les chiens connaissent leur maître, et le devinent même s'il revient à l'improviste, incognito ; seuls ils reconnaissent leur nom, seuls, la voix des gens de la maison. Ils se rappellent les chemins qu'ils ont faits, si longs soient-ils, et aucun animal, sauf l'homme, n'a plus de mémoire¹²¹.

4.1.2. La transmigration du problème au Moyen Age

Qu'est-ce que les médiévaux connaissaient de ces textes ? Ceux de Platon n'étaient pas encore connus, mais les *Analytiques* d'Aristote, puis la *Métaphysique* et l'*Ethique à Nicomaque* entrent en circulation entre le XII^e et le XIII^e siècle, et la connaissance de la *Politique* et des livres sur les animaux est à peine plus tardive.

Cependant, le Moyen Age connaissait Pline, et à travers lui une vaste collection de sources sur le monde animal¹²² ; une simple citation d'Isidore de Séville (*Etymologiae*) rappelant qu'aucune créature n'a plus de sagacité que le chien suffira à démontrer que l'ensemble de la science encyclopédique se référait à Pline¹²³ :

Canis, le nom latin du chien, paraît avoir une étymologie grecque : on dit en effet *kuon* en grec. Cependant, selon certains, son nom vient du *son* (*canor*) produit par son aboiement, parce qu'il résonne ; de là vient aussi *canere* (*chanter*). Rien n'a plus de flair que les chiens, car ils sont les plus intelligents de tous les animaux. Ils sont seuls à reconnaître leur nom ; ils aiment leur maître ; ils en défendent les maisons ; ils s'exposent à la mort pour leur maître ; avec lui, ils courent spontanément sur la proie ; ils n'abandonnent pas le corps de leur maître, même mort. Enfin leur nature veut qu'ils ne puissent vivre hors de la société des hommes. Les chiens ont deux qualités, qui sont ou la force ou la vélocité¹²⁴.

On ne sait pas exactement de quelles sources le Moyen Age reçoit l'information du chien chrysippéen, mais on a vu que l'argument du chien syllogiste apparaît très tôt dans la culture patristique : pour Basile (*Hexaméron*, Homélie 9), le chien démontre par cet exemple qu'il possède un pouvoir proche de la raison. Par la suite, le chien de Chrysippe fait son apparition dans les bestiaires, par exemple au

XII^e siècle dans le *De bestiis* d'Hugues de Fouillois (ou plus probablement d'un anonyme, autrefois attribué à Hugues de Saint-Victor)¹²⁵. Plus tard, il sera mentionné par Grégoire de Rimini, à l'appui du fait que les animaux possèdent eux aussi la *notitia complexa de sensibilibus* (*Lectura super primum et secundum Sententiarum* I, 3, 1, 1).

Les médiévaux n'ont pas eu accès directement au *De abstinencia* de Porphyre, traduit en latin seulement par Ficin, mais des informations sur ces arguments leur étaient parvenues à travers Jérôme (*Adversus jovinianum*) ou (à propos de l'abstinence de chairs animales) Augustin (*Civitas Dei* I, 20 et *Confessions* III, 18, où le problème de l'abstinence est cependant liquidé comme lubie païenne).

Au sein de la scolastique, la question de l'âme des animaux ne pouvait se développer davantage car même si, dans le sillage de la tradition aristotélicienne, on n'avait jamais douté que les animaux aient une âme, on leur accordait seulement, outre une âme végétative, une âme *sensitive*. Or une âme sensitive peut avoir des instincts, mais n'a certainement ni rationalité ni capacité de libre choix, conclusion à laquelle aboutit Thomas d'Aquin dans la *Summa theologiae* (I-II, 13, 2)¹²⁶, reprenant justement l'argument de Chrysippe.

En outre, une âme sensitive ne pouvait être immortelle comme une âme rationnelle. Thomas concluait même, soutenant que Dieu n'introduit l'âme rationnelle (et immortelle) dans le fœtus que quelques mois après la conception (*S.th.* I, 90), que les embryons humains, qui ne possèdent que l'âme sensitive (*S.th.* I, 76, 2 et I, 118, 2), ne participeraient pas à la résurrection de la chair (*Supplementum* 80, 4).

Cela permettait à Thomas de justifier l'abattage des animaux à des fins alimentaires : les formes de vie inférieures étant régies par la survie des formes supérieures, les végétaux servent donc de nourriture aux animaux et les animaux à l'homme¹²⁷. La thématique du *De abstinencia* porphyrien était étrangère à la mentalité médiévale et le problème des souffrances animales ne perturbait pas les esprits outre mesure, à une époque où les humains avaient leur compte de souffrances¹²⁸.

Le fait ensuite que saint François non seulement fasse profession

de fraternité envers les animaux, mais (du moins d'après ce qu'on lui attribuait dans le milieu franciscain) qu'il puisse également convaincre raisonnablement un loup, constituait la preuve d'une attitude mystique provocatrice par rapport aux opinions officiellement partagées par la culture philosophique et théologique de l'époque.

Ainsi, le Moyen Age ne semble pas avoir été effleuré par ces tentations que nous avons appelées « proto-évolutionnistes ». Même à vouloir lire l'ontogenèse en termes de phylogenèse, le passage d'âme végétative à âme sensitive et enfin à âme rationnelle n'était pas perçu comme un *continuum*, et la transition d'âme végétative à âme rationnelle dans le fœtus (pensons aux idées thomistes précédemment citées) était pour ainsi dire une « catastrophe » due à l'intervention divine. Toutefois Rosier-Catach (2006) repère, dans un passage du *Banquet* de Dante (III, 7, 6), une idée de gradation presque continue entre les âmes des anges, des hommes et des animaux, gradation qui lui paraît indéniablement « contraire à l'enseignement de l'Eglise » :

Et pour ce que, dans l'ordre intellectuel de l'univers, l'on monte et descend par degrés quasi continus, de la forme la plus basse à la plus haute et de la plus haute à la plus basse, comme nous voyons dans l'ordre sensible ; et vu qu'entre l'angélique nature, qui est chose intellectuelle, et l'âme humaine, il n'y a pas de degré à sauter, mais qu'il y a quasiment continuité de l'un à l'autre dans la suite des degrés ; et vu qu'entre l'âme humaine et l'âme la plus parfaite des animaux bruts il n'y a encore aucune cloison ; car nous voyons maints hommes si vils et de si basse condition qu'ils ne semblent mie être autre chose, quasiment, que des bêtes ; ainsi y a-t-il lieu de poser en fait et de croire fermement qu'un homme parfois peut être tant noble et de si haute condition qu'il n'est rien d'autre qu'un ange. Autrement, l'humaine espèce ne se continuerait pas des deux parts, ce qui ne peut être.

Ces observations n'ont pas empêché Dante de soutenir, dans le *De vulgari eloquentia* (I, 2, 5) que les animaux ne sont pas capables de discours – ni n'en ont besoin car (de même que les anges sont dotés d'une ineffable capacité intellectuelle qui permet à chacun de comprendre la pensée de l'autre, c'est-à-dire que tous lisent les pensées de tous dans l'esprit divin) n'ayant pas de passions individuelles mais seulement des passions spécifiques, en connaissant les leurs ils connaissent aussi celles de leurs semblables, et n'ont aucun intérêt à connaître celles des animaux d'une autre espèce – pas plus que les démons n'ont besoin de discourir, puisqu'ils connaissent déjà réciproquement le degré de leur propre

perfidie. Du reste, on ne peut tenter de transformer Dante en un évolutionniste *ante litteram* au seul motif qu'il s'est autorisé une belle envolée rhétorique dans l'intention d'angéliser sa dame...

Non que le Moyen Age fût insensible à la présence des animaux, dont il se préoccupait au contraire de manière presque obsessionnelle dans les bestiaires. Mais les animaux sont les *signes* d'un langage divin, plutôt que discours (comme c'est le cas dans la tradition de la fable). Ils « disent » beaucoup de choses, mais sans le savoir. C'est ce qu'ils sont ou font qui devient la figure de quelque chose d'autre. Le lion signifie la Rédemption en effaçant ses propres empreintes, l'éléphant en tentant de relever son compagnon tombé, le serpent en muant. Personnages d'un livre écrit *digito Dei*, les animaux ne produisent pas de langage, mais sont eux-mêmes les mots d'un lexique symbolique. On ne les observe pas dans leurs comportements effectifs mais présumés, et ils ne font pas ce qu'ils font mais ce que le bestiaire leur impose de faire afin qu'ils puissent exprimer, à travers leur propre comportement, quelque chose dont ils ne savent rien.

Ils sont en outre, comme simples signes, tout à fait polyvoques ; ils servent à communiquer des choses différentes en fonction des circonstances et des propriétés mises en évidence. Toujours pour s'en tenir au chien, Raban Maur (IX^e siècle) explique pourquoi et en vertu de quelles propriétés parfois contradictoires le chien peut, en toute tranquillité, représenter tantôt le diable, tantôt les juifs, tantôt les gentils¹²⁹ ; mais dans le *Libro della natura degli animali* (XI^e siècle) par exemple, ou dans le *De bestiis* d'Hugues de Fouillois, le fait que le chien ravale son propre vomi permet de le choisir comme symbole du pécheur repent, tandis que dans le *Bestiario moralizzato di Gubbio* (XIII^e-XIV^e siècles), le chien qui meurt pour défendre son maître devient le symbole du Christ mourant pour notre salut.

Il n'en ira pas autrement avec l'emblématique moderne, bien plus dépendante du bestiaire médiéval qu'on ne le pense en général. Certains y ont vu un développement du thème de l'intelligence canine (voir par exemple Hölting 1998), étant donné que dans la source la plus célèbre des livres d'emblèmes, les *Hieroglyphica* d'Horapollon (I, 39), le chien est choisi pour représenter un scribe sacré ou un prophète, un embaumeur, la rate, l'odorat, le rire ou l'éternuement (ou encore une magistrature, ou un juge). Cette abondance de références suffit à mettre en évidence le fait que le chien (comme du reste tout autre animal) se prête à de multiples interprétations. Dans les textes qui développent ce thème entre Renaissance et Baroque, comme le *Mondo simbolico* de Picinelli (1653) ou les différentes versions des *Hieroglyphica* de Valeriano (de

1556 à 1626), le chien est présenté comme symbole de magnanimité, de générosité, de courage, d'obéissance, d'amour des Saintes Ecritures, de mémoire des choses passées, de souvenir des bienfaits reçus, mais en même temps comme emblème du sacrilège, de la bêtise, de l'adulation, de la bouffonnerie ou de l'impudence. Le chien de l'emblème 165 d'Alciat regarde la lune comme si c'était un miroir et, croyant y voir un autre chien, il aboie, mais son aboiement est vainement emporté par le vent. Quant au chien de l'emblème 175, qui saisit dans sa gueule la pierre qu'on a lancée sur lui, il est incapable de nuire à son agresseur. Enfin, dans une belle allégorie de la Logique présente dans les différentes éditions de la *Margarita philosophica* de Reisch, on voit apparaître deux chiens de chasse comme symboles de la recherche, mais l'un représente la vérité et l'autre la fausseté – ce qui joue modérément en faveur de la sagacité du chien.

Il y a toutefois un domaine de discours où les renvois au comportement animal, marquant peu d'intérêt pour l'univers symbolique, sont fondés sur des observations non fantaisistes. C'est le cas de discussions sur le langage menées aussi bien par des grammairiens que par des philosophes et des théologiens, où l'on trouve des références canoniques non seulement au langage articulé, mais aussi à diverses formes d'interjection ou d'émission vocale, comme le gémissement des malades, le meuglement du bœuf, le caquetage des poules, le pseudo-langage des pies et des perroquets, et plus fréquemment encore l'aboiement du chien.

Evidemment, la fréquence de ces rappels donne l'impression que chaque auteur, empruntant à ses prédécesseurs un *topos* désormais rebattu, se contente donc de répéter quelques concepts hérités de la tradition – et que l'aboiement canin suive l'inertie des *auctoritates* et la migration presque obligée des exemples¹³⁰.

Pourtant, il faut toujours se méfier des médiévaux qui savaient (quitte à se référer à un autre *topos* célèbre) que l'*auctoritas* avait un nez en cire, modelable à volonté. La première chose que le médiéviste doit faire lorsqu'il retrouve, des siècles plus tard, le même terme et – en apparence – le même concept, c'est de supposer que l'identité terminologique recouvre et fasse passer une idée presque toujours neuve et en tout cas différente.

Si pour le plaisir (lui aussi médiéval) de résumer des systèmes de définition dans des arbres à la saveur porphyrienne, on commence à construire (pour chaque auteur qui fait mention de l'aboiement du

chien et de voix semblables) des taxinomies des différentes espèces de voix et de sons, on se rend compte qu'en fonction de l'auteur, le gémissement des malades ou l'abolement du chien occupent des positions différentes. Ce qui laisse donc suspecter que, lorsque différents auteurs parlaient de *latratus canis*, ils entendaient par là un phénomène zoosémiotique différent, et que cette différence de classification impliquait des sémiotiques sous-jacentes différentes.

Quelquefois, pour découvrir l'âme d'un système philosophique, il faut saisir des symptômes à sa périphérie. C'est-à-dire qu'on peut mieux comprendre le système thomiste à travers les implications qu'il produit dans une *quaestio quodlibetalis*, qu'en partant des *Summae* (auxquelles il faut bien sûr ensuite revenir). Peut-être n'est-ce pas toujours vrai, mais ce qui est certain, c'est qu'une enquête sur l'abolement du chien montre qu'il existe non pas une, mais plusieurs sémiotiques médiévales.

4.2. *Latratus canis*

4.2.1. *Noms et signes*

Pour justifier l'embarrassante position du *latratus canis* dans les théories médiévales du langage, il faut tenir compte du fait que la sémiotique grecque, depuis le *Corpus Hippocraticum* jusqu'aux stoïciens, distingue nettement une théorie des noms (ou du langage verbal) d'une théorie des signes. Les signes (*semeia*) sont des données naturelles, que nous appellerions aujourd'hui symptômes ou indices, et ils entretiennent avec ce qu'ils signifient un rapport fondé sur le mécanisme de l'inférence : si tel symptôme, alors telle maladie ; si cette femme a du lait, alors elle a accouché ; si fumée, alors feu. Les mots, en revanche, entretiennent un rapport différent avec la chose qu'ils nomment ou avec le concept qu'ils signifient, et c'est ce rapport que la théorie aristotélicienne de la définition sanctionne – un rapport d'équivalence et de substituabilité mutuelle.

Or ces deux lignes sémiotiques commencent à se fondre chez les stoïciens, et cette fusion est explicitement confirmée par Augustin (dans le *De magistro*, dans le *De doctrina christiana* et dans le *De dialectica*)¹³¹. On voit se configurer chez Augustin une science du *signum* comme genre le plus haut, dont les symptômes autant que les mots, les gestes mimétiques des histrions autant que les sons du clairon militaire, sont des espèces. Toutefois, même chez saint

Augustin (et malgré l'intérêt théorique majeur de certains de ses développements), la dichotomie entre le rapport d'inférence, qui lie un signe naturel à la chose dont il est le signe, et le rapport d'équivalence, qui lie un terme linguistique au concept qu'il signifie ou à la chose qu'il désigne, n'est pas définitivement résolue.

Dès lors, la sémiotique médiévale a connaissance des deux courants de pensée, sans être toutefois en mesure d'en perfectionner l'unification. Voilà pourquoi, comme on le verra, le *latratus canis* va occuper des positions différentes dans des classifications différentes, selon qu'il s'agit de classifications de signes en général ou de *voces*, justement parce que la classification des *signa* est d'origine stoïcienne, alors que la classification des *voces* est d'origine aristotélicienne.

4.2.2. L'influence stoïcienne : Augustin

C'est dans le *De doctrina christiana* (II, 1-4) qu'Augustin propose sa fameuse définition du signe. Le signe, au-delà de son aspect sensible, fait venir à l'esprit quelque chose de différent de lui, comme l'empreinte laissée par l'animal, la fumée dont on infère la présence du feu, la plainte qui indique la douleur, ou le clairon qui communique des ordres aux soldats. Les signes sont donc soit *naturels* soit *donnés*. Sont *signa naturalia* ceux qui manifestent quelque chose indépendamment de toute intention, comme la fumée qui indique le feu ou l'empreinte laissée par l'animal, jusqu'à la colère qui transparaît d'un visage sans que la personne irritée veuille la signaler. Les *signa data* sont, en revanche, ceux que l'on émet pour communiquer les mouvements de l'âme ou le contenu des pensées. Il n'y a pas lieu de signifier si ce n'est pour produire dans l'esprit d'autrui ce que nous avons dans le nôtre. Mais d'une part, ce qui est dans l'esprit de celui qui émet le signe peut être un état psychologique, une sensation, et non nécessairement un concept ; d'autre part, le signe produit dans l'esprit du destinataire *quelque chose*, et non nécessairement un concept. C'est pourquoi Augustin place parmi les *signa data* aussi bien les paroles des Ecritures (outre, naturellement, les paroles humaines) que les signes produits par les animaux, dépeignant avec grâce non seulement le rapport utilitariste entre un coq et une poule à la recherche de nourriture mais encore le roucoulement amoureux de la colombe appelant son compagnon¹³².

Cette classification est représentée par la figure 1 :

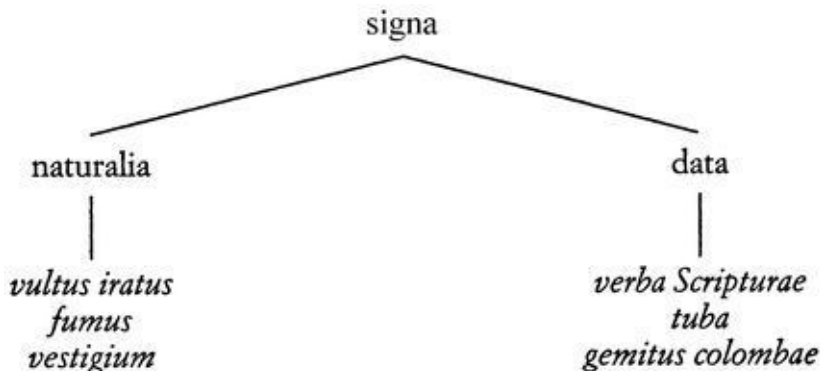


Figure 1

Seulement, à ce stade, Augustin se rend compte qu'il est allé trop loin, et il se corrige dans le dernier paragraphe (voir note 1, p. 225), laissant en suspens la question de savoir si l'appel de la colombe, tout comme le gémissement du malade, sont vraiment à considérer comme phénomène de signification. Sans cette correction, le « langage » de la colombe serait venu se placer résolument à côté des paroles des Saintes Ecritures. Et comme c'est dans le *De doctrina* qu'il veut s'occuper de cette question, il l'élude.

4.2.3. L'influence stoïcienne : Abélard

Une solution au rébus de la colombe se profile (à travers tout de même quelques difficultés) avec Abélard. Dans la *Dialectica* (I, iii, 1), sa classification (qui d'ailleurs ne s'écarte pas de la distinction augustiniennne) peut être réduite au modèle aristotélico-boécien (dont il sera question plus loin) : les *voces* significatives se divisent en *naturaliter* et *ex impositione* ou *ad placitum*, et parmi les voix naturelles est cité l'aboïement du chien (exprimant sa colère)¹³³.

Mais dans l'*Ingredientibus*, à l'opposition *naturaliter/ex impositione* est associée une autre opposition, à savoir celle entre *significativa* et *significantia*¹³⁴.

Pour qu'une voix soit *significativa*, il faut une *institutio*. Cette *institutio* n'est pas une convention (comme l'*impositio*), mais plutôt une décision en amont de l'*impositio* autant que de la significativité naturelle, et qui pourrait être très proche de l'intention. En effet, les mots sont significatifs par œuvre de la volonté humaine, qui les ordonne *ad intellectum constituere*, c'est-à-dire pour produire des concepts. Abélard dit de l'aboïement du chien, devenu sans doute une citation canonique en son temps, qu'il est significatif de colère

ou de douleur, autant qu'une expression humaine destinée à communiquer quelque chose, parce qu'il est institué par la nature, ou par Dieu, pour exprimer cette signification. En ce sens, l'aboïement se distingue de ces phénomènes qui ne sont que *significantia*, c'est-à-dire symptomatiques, comme ce même aboïement qui, entendu de loin, permet seulement d'inférer qu'il y a un chien là-bas.

Donc, si l'homme infère d'un aboïement qu'il y a un chien, on a affaire à un symptôme qui est utilisé, par inférence, pour en tirer une signification, mais le fait qu'il devienne signifiant ne veut pas dire qu'il ait été institué comme significatif. En revanche, quand le chien aboie, il le fait pour exprimer un concept précis (colère, douleur ou joie), c'est-à-dire pour *constituere intellectum* dans notre esprit. Abélard ne dit pas que le chien le fait de sa propre volonté : il est mû par une autre volonté, d'ordre naturel – une sorte de *volonté agent*¹³⁵. Mais c'est d'agent intentionnel qu'il s'agit. Abélard est très clair : une chose est significative à cause de la volonté qui la produit comme telle, et non du fait qu'elle produit des significations.

Il faudrait alors traduire la taxinomie abélardienne comme sur la figure 2.

On pourrait donc dire que lorsqu'il y a *institutio*, il y a un certain code, une correspondance (naturelle ou conventionnelle) entre *signans* et *signatum*, qui ne peut être seulement matière à conjecture, contrairement aux voix *significantes*, qui sont matière à conjecture donc à inférence ; en ce sens, Abélard s'en tient à la distinction stoïcienne entre acte linguistique et indice.

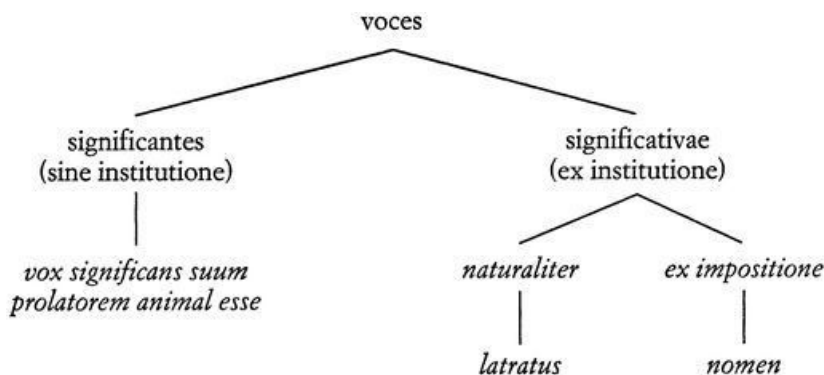


Figure 2

4.2.4. Lecture boécienne du *De interpretatione* 16a

Cette distinction n'apparaît pas en revanche de manière aussi évidente dans les sémiotiques de dérivation aristotélicienne. Or, pour comprendre une grande partie des discussions qui suivront, il faut partir, comme l'a fait le Moyen Age, du *De interpretatione* (16a) où, dans l'intention de définir le nom et le verbe, Aristote fait un certain nombre d'affirmations sur les signes en général. Le problème est de savoir comment traduire ce texte. Je tente ici une *translatio media* qui, tout en tenant compte des traductions en cours encore aujourd'hui, cherche en définitive à rendre raison des aspects qui ont particulièrement frappé les traducteurs et les interprètes médiévaux :

Les sons émis par la voix (*ta en tè phônè*) sont les symboles (*symbola*) des affections (*pathematon*) de l'âme, de même que les lettres alphabétiques (*grammata*) le sont des choses qui sont dans la voix (*en tè phônè*). Et comme les lettres alphabétiques ne sont pas les mêmes pour tous les hommes, les sons ne sont pas les mêmes non plus. Toutefois, sons et lettres sont fondamentalement les signes (*sèmeia*) des affections de l'âme, qui sont les mêmes pour tous, et les choses (*pragmata*) dont les affections de l'âme sont des images semblables (*omoiomata*) sont également les mêmes pour tous (16a, 1-10).

Un nom est un son doté de signification (*phônè semantikè*) par convention (*kata synthèken*) (16a, 20-21).

Lo Piparo (2003) a proposé une traduction de ce passage radicalement différente¹³⁶, mais il n'y a pas lieu de faire ici de la philologie aristotélicienne. Voyons plutôt comment le Moyen Age a lu ce texte, dont l'interprétation courante consistait à dire qu'il y avait, d'un côté, les choses qui impriment leurs images dans l'âme (qui en constitue la *species*), et de l'autre, les symboles linguistiques (sonores et graphématiques) ou images mentales, qui se réfèrent aux affections de l'âme *ad placitum*. Mais si ce texte doit être ainsi compris, il faudrait en tirer une autre conclusion : sons et lettres (indépendamment de leur signification) sont aussi des indices (*semeia*) des affections de l'âme. Idée qui, en soi, peut paraître banale (cela reviendrait à dire que si quelqu'un parle, c'est qu'il a quelque chose en tête qu'il veut dire), mais qui le devient un peu moins quand on mesure le parti qu'en tirera indirectement Thomas, en faisant comprendre que ce n'est pas par la connaissance directe de son essence qu'on reconnaît que l'homme est un animal

rationnel, mais par le fait qu'il manifeste sa rationalité à travers le langage.

Voici les termes de la traduction boécienne, base sur laquelle s'appuieront les médiévaux (nos italiques) :

Sunt ergo ea quae sunt in voce, earum quae sunt in anima passionum *notae* ; et ea quae scribuntur, eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem voces ; quorum autem hae primorum *notae* sunt, eadem omnibus passionibus animae sunt ; et quorum hae similitudines, res etiam eadem [...].

Nomen ergo est vox significativa secundum placitum sine tempore, cuius nulla pars est significativa separata [...]. Secundum placitum vero, quoniam naturaliter nominum nihil est, sed quando fit *nota* ; nam designant et inlitterati soni, ut ferarum, quorum nihil est nomen¹³⁷.

Boèce traduit donc par *nota* les deux termes aristotéliens *symbolon* et *semeion*. Aristote est en train de dire que le double rapport mot-concept et lettres alphabétiques-mots est symbolique – ou, comme le liront les médiévaux, qu'il est basé sur la convention (raison pour laquelle il varie d'une langue à l'autre) ; tandis que le rapport entre concept et chose est iconique.

Mais si l'on traduit *semeion* par *nota*, et qu'on l'entend comme *signe*, au sens contemporain du terme (en vertu duquel on parle également de signe linguistique), il semble qu'Aristote dise que les mots sont à la fois symboles *et* signes des concepts, et que les deux termes soient alors synonymes. Ce qui laisse dans l'ombre non seulement l'idée d'Aristote, déjà évoquée, selon laquelle le fait que les mots soient proférés est l'*indice*, la *preuve*, le *symptôme* qu'il existe des concepts dans l'âme de celui qui les profère, mais encore tout l'univers dessignes indiciaires, posant donc quelques sérieux problèmes, dont on s'occupera.

Donnons tout de suite un exemple probant. Quand Aristote dit, dans le *De interpretatione* (16a 19-20, 26-29) – du moins l'a-t-on lu ainsi au Moyen Age –, qu'un nom est une voix significative par convention, et qu'aucun son n'est nom pour des raisons naturelles, mais seulement lorsqu'il *devient* (par convention) un symbole, il ajoute que les sons inarticulés, comme ceux des bêtes, dont aucun n'est nom, *manifestent* (*delousi*) pourtant eux aussi quelque chose.

Aristote ne dit pas que les sons des bêtes signifient ou désignent

quelque chose, il dit qu'ils le manifestent, comme un symptôme manifeste sa propre cause. Mais les médiévaux, comme on le verra, ne voient aucune difficulté à traduire le *delousi* aristotélicien par *signifiant*. La traduction boécienne, en identifiant symbole et indice dans le terme commun *nota*, a oblitéré la différence et favorisé l'identification¹³⁸. Aucune difficulté, à ce stade, pour comprendre les sons des animaux comme *voces significativae*, même si elles sont différentes du *nomen* (et plusieurs commentateurs expliquent qu'en ce cas, Aristote ne parle pas de *voces* mais de *soni*, parce que tous les animaux ne peuvent pas émettre de voix en raison de la structure de leurs organes phonatoires, et que beaucoup d'entre eux ne produisent tout simplement pas de sons)¹³⁹.

L'aboïement du chien apparaît, chez Boèce, comme exemple de voix significative non pas *ad placitum*, mais *naturaliter* : « canum latratus iram significat canum » – et pareillement, les gémissements des malades sont des voix significatives *naturaliter*¹⁴⁰.

Vient alors se placer sous le genre des *voces significativae* une espèce qui, pour Aristote, aurait dû appartenir aux *semeia*. Boèce, et d'autres après lui, placent dans cette catégorie, outre le *latratus canis*, le *gemitus infirmorum*, le hennissement du cheval et les sons de ces animaux qui n'ont pas de voix mais « tantum sonitu quodam concrepant »¹⁴¹.

Boèce comprend certainement que ces voix signifient *naturaliter*, parce qu'elles révèlent manifestement leur cause suivant le modèle (symptomatique) de l'inférence, mais ayant brouillé la distinction entre doctrine des indices et doctrine des noms, il néglige un fait important : que les signes naturels n'ont pas d'émetteur, à moins, comme cela peut arriver dans certains processus de divination, qu'on ne les interprète *comme s'ils* avaient été émis intentionnellement par un agent surnaturel. Le gémissement du malade et l'aboïement du chien en colère ont un émetteur, sans que l'on puisse pourtant dire si l'émission a été intentionnelle. Mais Boèce cite aussi en particulier le hennissement du cheval, quand il hennit pour appeler un autre cheval, donc avec une certaine intention : « hinnitus quoque equorum sepe alterius equi consuetudinem quaerit¹⁴² ». Dans le même passage, en effet, Boèce dit que « ferarum quoque mutorum animalium voces interdum aliqua significatione praeditas esse perspicimus ». Il s'agit donc de voix dotées de quelque signification. Mais dotées par qui (en attendant l'idée abélardienne d'une « volonté active ») ? Par la bête qui les émet, ou par l'homme qui les écoute ?

On se rend compte aussitôt que le *latratus canis* (et tous les autres sons animaux) peut avoir un double statut : d'un côté, le chien parle au chien, et de l'autre, le chien parle à l'homme. Mais ce deuxième cas ouvre sur une autre alternative : soit l'homme comprend l'aboïement parce qu'il possède un habitus qui le rend apte à interpréter les symptômes, comme le navigateur sait interpréter les signes du ciel, soit l'homme possède un habitus qui le rend apte à interpréter le langage que le chien utilise pour lui parler. Et ce sont là deux problèmes zoosémiotiques distincts (tandis que le quatrième aspect, à savoir si et comment le chien comprend le langage avec lequel l'homme s'adresse à lui, est laissé de côté).

Il faut donc en conclure qu'avec Boèce se met en place une classification des voix dont la double caractéristique est de fondre la classification stoïcienne des signes (comme *voces significativae naturaliter*) et la classification aristotélicienne des voix, et de laisser dans l'ombre le problème de l'intentionnalité et de l'émission de la voix.

Ainsi cette classification, en synthétisant une série de positions fondamentalement analogues chez différents auteurs, de Boèce à Petrus Hispanus, Lambert d'Auxerre (ou de Leguy), Garlandus Compotista et d'autres¹⁴³, aurait la forme de la figure 3.

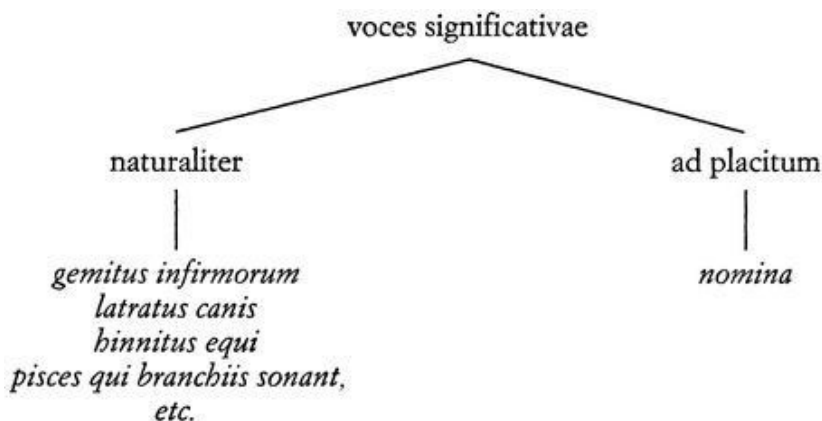


Figure 3

4.2.5. Lecture thomiste du *De interpretatione* 16a

Thomas ne s'écartera pas de cette classification, sauf que sa taxinomie est plus complexe. Si l'on tient compte des observations qui apparaissent *passim* dans son commentaire au *De interpretatione*,

on constate qu'en IV, 38 et suiv., Thomas semble s'occuper d'une classification des *voces*, réservant l'expression *signum* aux seules *voces significativae*, alors qu'en IV, 46, où il tente d'expliquer pourquoi Aristote a utilisé, pour les sons animaux, le terme *soni* plutôt que *voces* (il s'agissait, explique Thomas, de prendre également en considération les sons des animaux dépourvus de poumons, qui ne parviennent pas à émettre de sons vocaux), il suggère la possibilité d'une classification plus articulée, qui considérerait le *sonus* comme genre.

Thomas, qui ne dispose pas encore de la traduction de Moerbeke (suffisamment averti pour traduire *symbolon* et *semeion* de manière exacte et distincte), s'en tient fondamentalement à celle de Boèce, dont il maintient le terme générique de *nota* (qui devient dans son commentaire l'équivalent de *signum*) pour les deux phénomènes sémiotiques.

On pourrait donc, en fonction des sources probables auxquelles il se référait¹⁴⁴, synthétiser sa classification comme sur la figure 4.

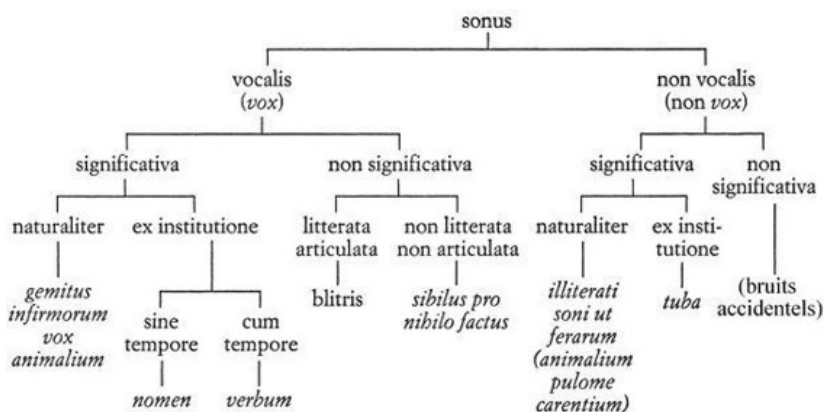


Figure 4

Cette classification se ressent d'influences diverses. En premier lieu, dans la lignée augustinienne, Thomas appelle *signum* toute voix significative. Mais en II, 19, il parle aussi de *signum* pour le son du clairon militaire (*tuba*), qui de toute évidence ne constitue pas un cas de *sonus vocalis*. Il semble donc que *signum* désigne, pour lui, toute émission significative, qu'elle soit vocale ou non vocale. Mais ayant traduit les deux termes aristotéliens par *signum* = *nota*, il ne tient pas compte de la nature inférentielle des *semeia* stoïciens, délaisse tout type d'indice qui n'est pas *sonus* et place parmi les voix significatives des indices évidents comme le gémissement des malades et les sons animaux.

4.2.6. *Transcriptibilité et articulation*

D'autre part apparaît chez Thomas une distinction entre *voces litteratae* et *articulatae* et *voces illitteratae* et *non articulatae*. La notion de voix *litteratae* semble remonter directement au texte aristotélicien, où il est question de voix *agrammatoi* comme de voix qu'on ne peut pas transcrire avec des lettres alphabétiques (celles des animaux par exemple). Ce qui expliquerait pourquoi *blitris* (exemple typique, stoïcien puis médiéval, avec *buba* et *bu-baf*, d'émissions vocales qui, bien que transcriptibles, ne veulent rien dire) apparaît parmi les voix *litteratae*, bien que non significatives. Le problème est plutôt de définir ce que signifie *articulata* (et son opposé, *non articulata*).

Il n'est pas clair si l'articulation concerne uniquement les sons ou également leur transcription graphématique, et à ce sujet les textes aristotéliciens ne le sont pas davantage¹⁴⁵. Boèce, dans son commentaire au *De interpretatione* (col. 395D), semble tenter de réunir les deux types d'articulation. La lecture de Priscien¹⁴⁶ permet de clarifier quelques idées : en effet, on y découvre une ligne de pensée qu'on retrouve dans la tradition des grammairiens, ainsi que chez des auteurs comme Vincent de Beauvais¹⁴⁷. Une voix articulée serait, pour Priscien, une voix « *copulata cum aliquo sensu mentis eius qui loquitur* », et les voix, au lieu d'être classées suivant une taxinomie binaire, le seraient suivant la matrice de la figure 5.

	articulata	inarticulata
litterata	quae possunt scribi et intellegi ut «homo» et «arma virumque cano»	coax (ranarum vox)
illitterata	sibilus hominis, gemitus	cra (vox corvina) mugitus, crepitus

Figure 5

Cette matrice pose deux problèmes distincts. Le premier, de moindre importance, concerne sa cohérence interne, puisqu'on peut s'étonner du fait que la voix de la grenouille soit transcriptible en lettres alphabétiques alors que le meuglement du bœuf ne l'est pas. Mais il est fort probable que la classification reflétait des usages linguistiques courants (comme si, pour le dire de manière triviale, on avait davantage l'habitude de parler du *côa-côa* de la grenouille que du *meuh-meuh* du bœuf) et que Priscien se référait à une panoplie d'exemples issus de la tradition grecque¹⁴⁸. Le second problème concerne la solution thomiste. Si Thomas s'en tient à Priscien, on ne comprend pas pourquoi la différence entre

articulation et non-articulation apparaît pour distinguer les voix non significatives, alors qu'elle est absente de la ramification consacrée aux voix significatives – où les noms sont articulés et « lettrés », tandis que les sons animaux ne le sont pas.

Or au cœur de ces questions se cachent différents problèmes sémiotiques, et non des moindres. Remontons d'abord à Ammonius, qui anticipe la classification thomiste¹⁴⁹.

Ainsi, après avoir éclairci le fait que, pour lui, être *litterata* – c'est-à-dire transcribable en lettres – équivaut, pour une *vox*, à être *articulata*, Ammonius semble placer deux fois la différence *articulata/non articulata* sous deux genres différents, si bien qu'on ne peut transcrire sa classification que sous forme de matrice, comme c'était le cas pour celle de Priscien (figure 6).

	significativa	non significativa
articulata	« homo »	blitris
non articulata	latratus	sibilus

Figure 6

Thomas semble ne reprendre (*In l. De int. exp.* IV, 38) que la première partie de la suggestion d'Ammonius, et il écrit : « Additur autem prima differentia, scilicet significativa, ad differentiam quarumcumque vocum non significantium, sive sit vox litterata et articulata, sicut *blitris*, sive non litterata et nonarticulata, sicut sibilus pro nihilo factus ». Pourquoi Thomas a-t-il l'air embarrassé par une classification qui suggérerait une matrice plutôt qu'un arbre ?

Le problème semble dépendre de la nature même d'un arbre (d'inspiration porphyrienne) qui procéderait par genres, espèces et différences spécifiques. C'est-à-dire que le problème surgit lorsqu'on tente, comme cela a été fait, d'enrégimenter dans un arbre porphyrien une série de définitions données sous forme discursive (et précisément parce que Thomas ne l'a pas fait, le problème auquel il était confronté n'en devenait que moins évident). Comme on l'a démontré dans le premier essai de ce volume à propos de l'arbre porphyrien, pour rendre compte d'une quelconque organisation de l'univers (ne fût-ce qu'une classification des signes et des voix, comme dans le cas présent), le même couple de différences devrait se reproduire plusieurs fois sous des genres différents. Si Thomas avait procédé ainsi, la différence *litterata/illitterata*, comme d'ailleurs la différence *articulata/inarticulata*, aurait

dû venir se placer sous deux genres différents (figure 7).

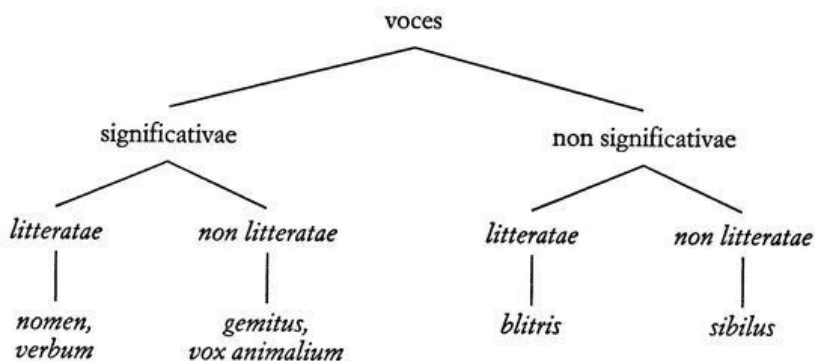


Figure 7

Mais, une fois accepté le principe selon lequel la même différence peut venir se placer sous deux genres différents, il aurait dû la reproduire également sous les sons signifiants *ex institutione*, là où apparaît le clairon (*tuba*), puisqu'il y a articulabilité (témoin Aristote, *De anima* 420b 5-8) même dans les sons musicaux (sans parler de leur transcribibilité suivant notation).

En ce cas, la structure en arbre aurait fait place à un système de nœuds interconnectés que Thomas, comme on l'a suggéré dans le premier essai de ce livre, entrevoyait peut-être mais ne pouvait admettre. Cependant, même indépendamment de ces considérations, il est clair que les contradictions de la solution thomiste venaient du fait que l'enjeu était double. L'un, d'ordre grammatical, exigeait que les voix (« lettrées » ou pas) soient distinguées en fonction de leurs possibilités articulatoires – ce que faisait Priscien, en bon grammairien. L'autre, d'ordre sémantique, voulait que la différence soit établie entre voix significatives et non significatives. Les deux taxinomies ne pouvaient pas tenir ensemble. Thomas se fait persuasif quand il parle d'une question plutôt que de l'autre, mais révèle toutes ses incertitudes quand il tente (bien que simplement par amour de la clarté taxinomique) de constituer en système les deux discours distincts.

Nous pourrions, à ce stade, abandonner Thomas à son sort et nous contenter du fait que notre enquête sur l'aboiement canin a, une fois encore, réussi à faire transparaître les faiblesses et les contradictions d'un système. On pourrait tout au plus relever que Thomas n'utilise pas *articulata* dans le sens de Priscien (c'est-à-dire comme dotée de sens) mais dans le sens d'Ammonius ; par conséquent, *blitris* serait un exemple de voix non significative ayant toutefois une articulation phonétique et pouvant en même temps être transcrite alphabétiquement. Or c'est précisément cette observation qui pousse

à se demander pourquoi Priscien (et avec lui, les grammairiens qui le suivent) a attribué à l'*articulatio* une connexion avec le sens. Notons que ces derniers, sans chercher à fonder une taxinomie des articulations avec celle de la signification, partent presque du principe qu'il y a un rapport, qu'ils n'approfondissent pas, entre articulation et sens. Dès lors, on pourrait en déduire qu'ils admettaient qu'on articule uniquement pour exprimer quelque chose – c'est d'ailleurs l'hypothèse qui était proposée dans *Latratus canis*.

En effet, pour revenir au commentaire d'Ammonius, on constate qu'il y fait des références explicites et implicites au *Cratyle* de Platon, suggérant l'existence d'un lien étroit entre *articulatio* et *significatio*. Dans le dialogue, Socrate expose la conception selon laquelle celui qui a inventé les premiers noms les a forgés par imitation des choses, en tentant de reproduire, à travers la coordination des lettres et des syllabes, leur nature. C'est-à-dire qu'il y aurait un rapport de type iconique entre la structure phonologique du *signans* et la structure ontologique du *signatum*. On retrouve une théorie proche de celle-ci chez les stoïciens¹⁵⁰, ce qui permettrait de comprendre pourquoi Priscien, héritier d'une tradition grammaticale de racines stoïciennes, en vient à identifier l'*articulatio* de la *vox* à sa *significatio* (suivi en cela par tous les grammairiens médiévaux)¹⁵¹, alors que dans la tradition logico-philosophique (restée étrangère à la leçon des grammairiens), l'*articulatio* n'a rien à voir avec le sens, mais avec la *litteratio* – donc avec la possibilité de la traduction écrite du son¹⁵².

Quoi qu'il en soit, il semble évident que l'aboïement du chien soit voué, parmi les grammairiens, à un triste destin. Un grammairien ne s'intéresse qu'à une chose : les sons articulés par l'homme, suivant justement une grammaire, pour exprimer des sens. Les sons des animaux ne l'intéressent donc pas. L'aboïement du chien va ainsi occuper, dans les textes des grammairiens, des positions de plus en plus marginales. Et si la première hypothèse (influence du *Cratyle*) était valable, si la significativité du nom se réalise en vertu d'un rapport iconique original, d'où l'*articulatio*, alors les voix des animaux qui, de l'avis de tous, ne sont ni articulées ni articulables, ne présenteraient pas grand intérêt. Les animaux ne savent pas que *nomina sunt consequentia rerum*, ni ne savent imiter la nature des choses¹⁵³.

Il est clair qu'à ce stade, on peut passer rapidement sur la tradition des grammairiens. En revanche, celle des philosophes nous intéresse, car ils continuent de reconnaître au chien une position relativement honorable dans la classification des signes. En outre les philosophes, au-delà des classifications qu'ils rédigent dans le sillage du *De interpretatione*, sont sans cesse amenés à faire des observations supplémentaires. Thomas par exemple, dans un *Sententia libri Politicorum* (I, I/b), revient sur la différence entre voix humaines et voix animales. La nature, nous dit-il, ne fait rien en vain mais toujours pour une fin déterminée, or bien que divers animaux possèdent une voix, seul l'homme possède une *locutio*, et même si l'on connaît des animaux qui savent répéter les voix humaines, on ne peut pas dire qu'ils parlent, parce qu'ils ne comprennent pas ce qu'ils disent mais profèrent ces voix par pure habitude. Les voix animales servent à exprimer la tristesse ou le plaisir et d'autres passions (et sont à nouveau cités l'aboïement du chien et le rugissement du lion : « et haec sibi invicem significant per aliquas naturales voces, sicut leo per rugitum et canis per latratum »), et les hommes ont, à la place de ces voix, des interjections. Mais seule la *locutio* humaine peut signifier l'utile et le nuisible, le juste et l'injuste, le bien et le mal¹⁵⁴.

Thomas fait ici un pas en avant. En reconnaissant que les animaux, comme les hommes, ont des façons de se signifier réciproquement et intentionnellement la tristesse et le plaisir, il effleure un problème que Bacon traitera plus en détail. Ce dernier fera en effet la distinction entre le gémissement que le malade émet sans le vouloir, pur symptôme de son mal, et l'interjection qu'il émet pour signifier, intentionnellement etsuivant une certaine convention linguistique, la même douleur, bien que de manière conceptuellement imparfaite¹⁵⁵.

Ainsi, à l'intérieur même du système thomiste, le *latratus canis* change de position, comme si à mi-chemin entre les *voces significativae naturaliter* (où se trouve le *gemitus*) et les voix *ad placitum* (où se trouve le langage parlé), venait s'insérer une zone intermédiaire dans laquelle l'homme produit (nous dirions de nos jours, « paralinguistiquement ») des interjections et le chien aboie. Et en effet, dans cette classification révisée, la vraie différence entre langage humain et langage canin ne tient pas dans l'opposition intentionnel/non intentionnel (vaguement effleurée, mais éludée en substance) ni seulement dans l'opposition naturel/*ad placitum*, mais dans celle entre l'interjection et la capacité du langage humain

d'exprimer des abstractions à travers lesquelles l'homme institue *domum et civitatem* : « ergo homo est naturale animal domesticum et civile » –, affirmation que Thomas reprend d'ailleurs à la *Politique* aristotélicienne (1253a 9-30), précisément là où Aristote oppose le langage humain capable de produire des concepts et des abstractions aux sons animaux inarticulés qui ne sont que de douleur ou de plaisir.

4.2.8. Roger Bacon

Venons-en maintenant à Roger Bacon, qui n'a pas oublié la provocation augustinienne. On voit émerger dans le *De signis* une classification des signes qui reste, à de nombreux égards, synchrétique et irrésolue, et dont les bizarreries trouvent leur explication dans un projet qui produira des résultats dans la sémiotique postérieure, notamment chez Ockham. En bref, disons que jusqu'à Bacon, grâce à la vulgate aristotélicienne, les mots signifient les passions de l'âme (les concepts, les espèces universelles), que les espèces ont un rapport iconique avec les choses, et que les mots, à travers la médiation des espèces, servent à nommer les choses (*nominantur singularia, sed universalia significantur*). En revanche, avec le *De signis*, les mots commencent à signifier *directement* les choses individuelles, dont les *species intelligibiles* sont l'équivalent mental. Le rapport entre mots et espèces devient secondaire et se réduit à un pur rapport symptomatique. Bacon a saisi, en *De interpretatione* 16a, la différence entre *symbola* et *semeia* mais, sur la base d'une lecture philologiquement exacte, il développe une lecture philosophiquement infidèle, c'est-à-dire qu'il efface le fait que pour Aristote, si les mots *peuvent* être des symptômes des passions de l'esprit, *en premier lieu* ils les *signifient* directement – et il conclut que les mots sont des symptômes des espèces qui se forment dans l'esprit¹⁵⁶.

Tentons de reconstruire la classification baconienne (figure 8) :

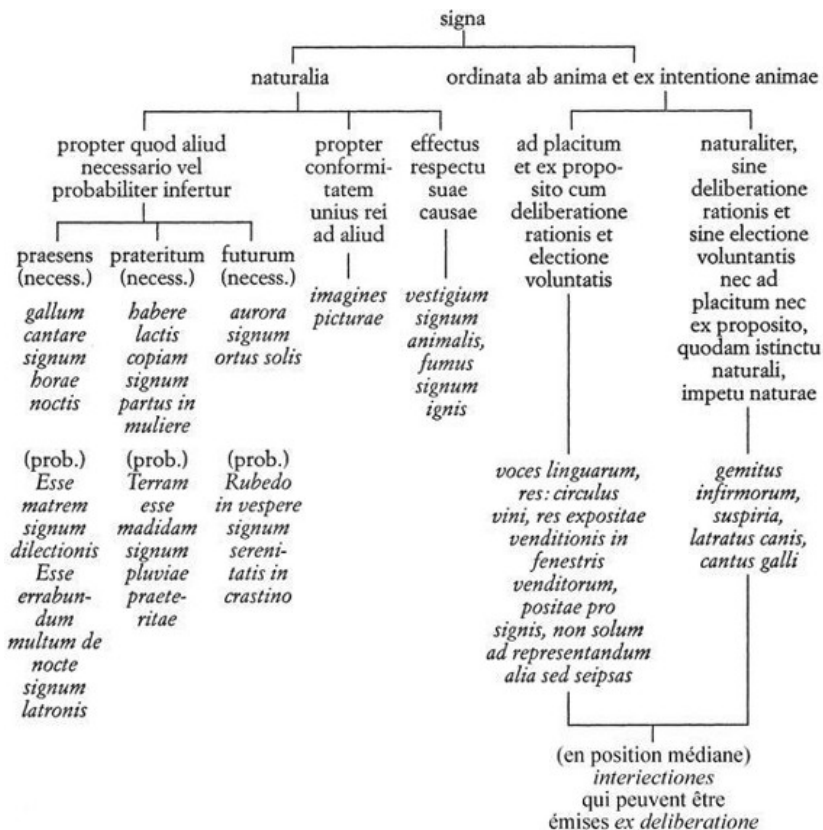


Figure 8

Pour commenter cette figure, notons immédiatement que Bacon distingue sans raison claire, parmi les signes naturels – qui devraient correspondre à ceux de la classification augustinienne, produits sans intention –, le premier du troisième type. Alors que dans les signes naturels du troisième type il semble qu'il y ait une relation claire de cause à effet, il n'y a dans ceux du premier type qu'une relation de concomitance entre événements (concomitance certaine dans le cas de signes nécessaires, incertaine quand ils sont probables). Mais cela n'explique toujours pas pourquoi la terre mouillée, comme signe probable de la pluie passée, n'est pas classée parmi les *vestigia*. Plus embarrassante encore est la curieuse disposition des images (produites intentionnellement par l'homme) parmi les signes naturels ; l'explication de Bacon est la suivante : ce qui est fait intentionnellement, c'est l'objet (la statue), tandis que la ressemblance entre la statue et la personne réelle est due à une sorte d'homologie entre la forme du *signans* et la forme du *signatum*¹⁵⁷. Ce qui nous intéresse encore davantage est la classification des signes produits par une intention de l'âme, dans laquelle Bacon voit une intention y compris dans le cas des sons émis par instinct, sans

l'intervention de la raison ni même de la volonté, comme mouvement immédiat de l'âme sensitive (le gémissement du malade par exemple, ou les voix animales).

Or, les signes ordonnés par l'âme sans délibération de la raison ni choix de la volonté sont réputés fonctionner *naturaliter*. Ils n'ont pourtant rien à voir avec les signes naturels. Ceux-là étaient dits naturels en référence à la nature comme substance ; ceux-ci sont dits naturels parce qu'ils naissent d'un mouvement de la nature comme principe d'opération. En tout cas, la distinction est claire : les *signa naturalia* ne se manifestent pas suite à une intention, ni humaine ni animale, tandis que le gémissement des malades et l'aboïement du chien naissent d'un mouvement de l'âme sensitive qui tend à exprimer ce que l'animal (humain ou pas) sent. Ainsi l'aboïement dans cette classification, sans être placé à côté des Saintes Ecritures, et séparé du gémissement comme chez Augustin, n'est même plus un pur symptôme.

Il vaut également la peine de remarquer que, dans cette classification, le chant du coq apparaît deux fois. Il y a un chant du coq signe de l'heure du jour, et un chant du coq qui est en revanche un *acte linguistique*, même si nous ne le comprenons pas.

Bacon utilise des termes différents lorsqu'il compare ces deux cas. Quand le chant apparaît parmi les signes *ordinata ab anima*, il est indiqué comme *cantus galli*, tandis que lorsqu'il apparaît comme symptôme, il est dit *gallum cantare* : « *cantus galli nichil proprie nobis significat tamquam vox significativa, sed gallum cantare significat nobis horas* ». Le signe naturel n'est pas le chant en soi, mais *le fait que le coq chante* (les stoïciens auraient dit : un incorporel). Or dans le *De signis*, on ne dit pas à qui s'adresse le chant du coq (à d'autres coqs ou à l'homme), mais le même thème était abordé dans les *Summulae dialectices*¹⁵⁸.

Bacon est ici très clair : est significative la voix grâce à laquelle chaque animal peut communiquer avec un autre animal de son espèce, c'est-à-dire qu'il y a des *voces significativae naturaliter* que tous les membres de l'espèce comprennent, et d'autres (*ad placitum*) qui ne sont comprises que par les sous-groupes d'une même espèce humaine, comme c'est le cas pour les langues articulées. Que les animaux se comprennent entre eux, cela se voit à leur comportement, par exemple quand la poule alerte ses poussins de l'arrivée d'un épervier. Le coq parle avec des paroles différentes en fonction des circonstances, et il est compris de ses congénères, l'âne est compris de l'âne et le lion du lion. Avec un peu d'entraînement,

l'homme comprendra aussi le langage des animaux. Le Pseudo-Marsile d'Inghen¹⁵⁹ dira encore plus clairement : il est certain que le chien aboie pour signifier quelque chose, et peu importe que tous comprennent ce qu'il veut dire, il suffit qu'il soit compris de ceux qui connaissent les propriétés et les habitudes des chiens.

Dès lors, l'éventail des situations zoosémiotiques a été exploré de fond en comble : le chien qui parle avec le chien, l'abolement que l'homme interprète comme symptôme, l'abolement que l'homme interprète parce qu'il connaît les habitudes, donc le langage du chien, jusqu'à l'animal qui parle avec des paroles humaines, comme la pie ou le perroquet (mais il s'agit en ce cas d'artifice et d'exécution mécanique de la part de l'animal – un problème qui n'a rien à voir avec une théorie des signes)¹⁶⁰.

En rattachant Bacon à la réévaluation zoosémiotique d'un Augustin plus proche de la culture grecque, on fait définitivement passer le chien qui aboie du côté de celui qui, d'une certaine façon, s'exprime, car les vicissitudes des animaux qui gazouillent, hurlent, couinent, rugissent et vivent leur vie associative est désormais observée avec une plus grande sensibilité naturaliste¹⁶¹.

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si nous sommes désormais entrés dans l'époque où les arts figuratifs eux-mêmes sont passés, dans l'art de représenter la nature, des stylisations romanes au réalisme gothique.

Exit l'animal-allégorie du Bestiaire ; place aux pépiements, aboiements, hennissements et rugissements dans cette forêt symbolique maintenant habitée par des bêtes qui disent ce que bon leur semble et non ce qui semble bon au Physiologue, refusant donc d'être *quasi liber et pictura*¹⁶².

5.

La falsification au Moyen Âge¹⁶³

La culture moderne, pétrie de philologie, sait que de nombreuses falsifications ont été commises au Moyen Âge. Mais le Moyen Âge le savait-il lui-même ? Possédait-il le concept de falsification ? Si oui, était-il semblable au nôtre ?

Ces interrogations imposent de faire l'analyse de termes que nous utilisons aujourd'hui tels que falsification, faux, fausse attribution, faux diplomatique, contrefaçon, altération, fac-similé, etc. Pour trancher la question de savoir si des concepts analogues existaient au Moyen Âge, nous serons fatalement conduits à revoir les concepts contemporains eux-mêmes.

Ce n'est pas un hasard si dictionnaires et encyclopédies, dans leur définition de la falsification, mettent l'accent sur le dol, mais ils utilisent – sans les définir – des concepts comme contrefaçon, contourné, apocryphe, pseudo, etc. Par exemple, le *Webster Unabridged Dictionary* définit *forgery* comme « the act of forging, fabricating or producing falsely ; especially, the crime of fraudulently making, counterfeiting or altering any writing, record, instrument, register, note and the like to deceive, mislead or defraud ; as the forgery of a document or of a signature »¹⁶⁴.

Les dictionnaires sont également vagues sur la distinction entre contourné, apocryphe et pseudo. En italien, *spurio*¹⁶⁵ se dit d'œuvres et de documents non authentiques et falsifiés, mais aussi d'un fils non légitime né de relation adultérine. Dans les sciences naturelles, il se dit d'organes qui ressemblent à d'autres, sans en avoir les fonctions. Par exemple, les *costole spurie* (« côtes flottantes » ou « fausses côtes ») sont deux côtes, situées de chaque côté du squelette, qui ne rejoignent pas le sternum ; en zoologie, l'*ala spuria* (« aile bâtarde » ou « aile fausse ») est une petite rangée de plumes rémiges accessoires s'insérant au niveau du pouce de l'aile des oiseaux, derrière le coude, qui peut quelquefois être remplacée par une serre ou par un éperon ; en botanique, *spurio* qualifie un

appareil ou un organe qui ressemble à un autre organe de nature différente.

Le même phénomène est indiqué en allemand par le préfixe *pseudo*. Dans le Webster, on donne *apocryphe* comme synonyme de *controuvé* (« Apocryphal : Various writings falsely attributed [...]. Of doubtful authorship or authenticity [...]. Spurious »). A l'origine en effet, *apocryphos* signifie « occulte et secret » ; certains évangiles et autres écrits bibliques étaient dits apocryphes parce qu'ils n'étaient pas autorisés à la lecture– et comme tels ils furent ensuite exclus des livres canoniques. C'est de là qu'« apocryphe » prend le sens d'« exclu du canon ». Plus tard, les écrits d'auteurs tardifs du judaïsme, attribués à d'antiques prophètes, seront dits *pseudonymes* ou *pseudépigraphes*. Observons toutefois que pour les catholiques, sont apocryphes les écrits qui ne sont pas considérés comme canoniques, tandis que les livres acceptés par la version grecque des Septante sont dits *deutérocanoniques*. Pour les protestants en revanche, sont apocryphes les deutérocanoniques, et pseudépigraphes ceux que les catholiques nomment apocryphes¹⁶⁶.

5.1. Sémiotique de la falsification¹⁶⁷

Pour comprendre ce qu'était la falsification au Moyen Age, il s'avère nécessaire, face à la complexité de la notion de « faux », de procéder à un éclaircissement des différents concepts corrélés.

5.1.1. Doubles

Considérons d'abord ce phénomène sémiotique qui est défini comme *réplicabilité*. L'exemple le plus complet de répliquabilité est le *double*, une *occurrence* physique qui possède toutes les propriétés d'une autre occurrence physique, au moins du point de vue d'une pratique déterminée, en tant que toutes deux réalisent tous les traits pertinents prescrits par un *type* abstrait. En ce sens, deux chaises d'un même modèle ou deux feuilles de papier A4 pour imprimante sont toutes deux les doubles l'une de l'autre, et la parfaite homologie entre les deux occurrences est établie en référence au type. Les doubles ne se prêtent pas à la tromperie falsificatrice, en tant qu'importe quelle occurrence a la même valeur pratique qu'une autre et que chacune peut remplacer l'autre. Un double n'est pas identique à un autre double (au sens de l'indiscernabilité leibnizienne), c'est-à-dire que deux occurrences du même type sont

– et sont reconnues comme – deux objets physiques différents. Elles sont toutefois entendues comme interchangeable.

Théoriquement, on identifie deux doubles réciproques lorsque, étant donné deux objets O_a et O_b , leur support matériel a les mêmes propriétés physiques, au sens moléculaire, et que leur forme est semblable au sens mathématique de la congruence (les traits sur lesquels exercer le contrôle de similarité étant prescrits par le type). Mais qui décide des critères de similarité ? Ontologique en théorie, en réalité le problème des doubles est pragmatique. C'est à l'utilisateur de décider sous quelle description – c'est-à-dire du point de vue de quelle pratique – les deux supports matériels et les deux formes sont, *coeteris paribus*, « objectivement » semblables, donc pratiquement interchangeables. A la lumière d'une analyse microscopique, ou d'autres contrôles chimiques, on pourrait prouver que deux feuilles de papier A4 de deux marques différentes présentent des différences assez importantes, mais un utilisateur commun les considère habituellement comme doubles (et interchangeables) à tous égards.

5.1.2. Pseudo-doubles

Nous avons affaire à des cas de pseudo-double lorsqu'une seule des occurrences du type (occurrence privilégiée) se charge, pour un ou plusieurs utilisateurs, d'une valeur particulière, pour l'une des raisons suivantes, ou pour toutes à la fois : (i) par *priorité chronologique*, comme il advient lorsque le premier exemplaire sorti de la chaîne de montage d'un modèle d'automobile A (s'il était possible de l'identifier) est accueilli dans un musée comme pièce unique¹⁶⁸ ; (ii) parce que cette occurrence porte des marques de possession, comme il arrive pour la copie d'un livre portant la dédicace de l'auteur ou la signature d'un possesseur illustre ; (iii) parce que cette occurrence a été utilisée dans un contexte particulier (telle serait la nature du Graal, en tant que calice utilisé par Jésus à la dernière cène, si jamais on parvenait à l'authentifier) ; (iv) parce que cette occurrence présente une complexité matérielle et formelle telle que toute tentative d'imitation ne peut reproduire tous les traits considérés comme pertinents – c'est le cas typique d'une huile sur toile dont la facture et les couleurs sont d'une spécificité telle que les nuances chromatiques, le grain microscopique de la toile, la forme des coups de pinceau, toutes propriétés jugées indispensables pour une bonne appréciation de l'objet, ne pourront jamais être complètement imitées¹⁶⁹. Dans tous ces cas, bien que pour des raisons différentes, ces objets « uniques »

deviennent leur propre type, et chaque reproduction de ces objets, dès lors qu'elle n'est pas loyalement présentée comme fac-similé ou comme copie imparfaite à des fins didactiques ou documentaires, tend vers la *fausse identification*¹⁷⁰.

5.1.3. Fausse identification

La fausse identification est avérée lorsque, étant donné un objet O_a présumé, produit par un auteur A dans des circonstances historiques t_1 , et un objet O_b , produit par un auteur B dans des circonstances historiques t_2 , quelqu'un (individu ou groupe) décide que O_b est identique à O_a , au sens où il en est indiscernable. Dans le concept de falsification, l'intention du falsificateur, c'est-à-dire la présence du dol, est en général implicite. Du reste, le problème du dol de la part de B, auteur de O_b , nous paraît insignifiant : celui-ci sait parfaitement que O_b n'est pas identique à O_a , mais il peut l'avoir produit sans intention de tromper, par habitude, par jeu ou par hasard. Ainsi le *Constitutum Constantini* avait probablement été produit, à l'origine, comme pur exercice rhétorique, et c'est seulement au cours des siècles suivants qu'il a été considéré (de bonne ou de mauvaise foi) comme authentique (cf. De Leo 1974). Ce qui nous intéresse en revanche, c'est l'intention de celui qui opère la fausse identification (l'Identificateur) et qui soutient que O_a et O_b sont identiques (naturellement, l'Identificateur peut coïncider, en cas de dol, avec l'auteur B de O_b).

Quant au *faux historique*, qui constitue un cas encore différent, il concerne un document O_b , produit par B, qui a le droit de le produire comme sien, mais qui le produit pour affirmer (de façon mensongère) des données inexactes ou inventées. C'est ce qui advient lorsqu'on rédige une lettre qui contient un faux témoignage, lorsqu'un rapport altère les résultats d'une expérience scientifique, lorsqu'une dépêche ou un listing émis par le gouvernement ment sur les résultats d'un vote (faux électoral), etc. Le faux historique est un cas élaboré de mensonge, mais il n'a rien à voir avec un processus d'identification entre deux documents – c'est en ce sens d'ailleurs qu'il diffère du *faux diplomatique*, dont on s'occupera plus loin¹⁷¹.

5.2. Difficulté des procédures d'authentification

Pour qu'un processus de fausse identification puisse se vérifier, il faut qu'une culture possède des critères, d'une certaine manière

considérés comme objectifs, à partir desquels établir l'indiscernabilité ou l'équivalence des objets, donc des critères pour établir l'authenticité d'un objet Ob. Ces critères peuvent valoir (i) pour des objets qui n'ont pas été produits à des fins communicatives, comme des pièces paléontologiques, des objets d'usage de civilisations archaïques ou primitives (qui peuvent aussi être compris comme signes, symptômes, traces, indices d'événements éloignés dans l'espace et dans le temps), ou (ii) pour des objets produits à des fins explicitement communicatives (documents, œuvres d'art visuelles, stèles, épigraphes, etc.). Habituellement, on entend tous ces types d'objets comme « documents », mais les objets de type (ii) sont considérés quant à leur expression et quant à leur contenu, tandis que les objets de type (i) ne sont avérés qu'en ce qui concerne leur expression, étant donné que le contenu (sens) qui leur est attribué n'est pas le même pour le destinataire qu'il ne l'était pour l'émetteur (le producteur archaïque d'un couteau en fer voulait certainement signifier aussi la fonction pratique de l'objet qu'il construisait, mais seul l'archéologue comprend ce couteau comme signe du fait qu'on connaissait déjà le travail du fer au moment où il a été produit).

Les disciplines contemporaines de l'identification (que nous appellerons de manière générale disciplines philologiques) connaissent quatre modalités d'authentification. Nous verrons, pour chacune d'elles, que la culture médiévale avait des critères bien plus vagues.

5.2.1. Authentification du support matériel du texte

Il s'agit des méthodes physico-chimiques utilisées pour déterminer l'époque de fabrication et la qualité du support matériel (parchemin, papier, toile, bois, etc.). Ces méthodes sont aujourd'hui considérées comme suffisamment scientifiques, donc intersubjectivement vérifiables, mais le docte du Moyen Age n'avait presque jamais l'occasion de connaître des documents originaux en langue originale (les traducteurs eux-mêmes reçoivent des manuscrits très éloignés de leur propre archétype), et ne connaissait des civilisations passées que des ruines abondamment polluées. Le christianisme découvre l'Histoire (le parcours création-péché-rédemption-parousie) mais pas l'historiographie. Il ne connaît le passé qu'à travers des informations transmises par la tradition. Les arrêts émis dans le haut Moyen Age pour démasquer la fausseté de documents présentés par l'une des parties en jugement se contentent tout au plus de discuter l'authenticité du sceau. Rémi de Trèves prie

Gerbert d'Aurillac de lui envoyer l'une de ses sphères armillaires en cuir et Gerbert (passionné d'auteurs classiques) demande, en échange, une copie de l'*Achilléide* de Stace. Rémila lui envoie, mais l'*Achilléide* est un poème incomplet. Comme Gerbert l'ignore, il accuse Rémi de s'être servi d'un manuscrit incomplet et pour le punir, il ne lui envoie qu'une sphère en bois peint. Gerbert n'avait pas à sa disposition les sources accréditées pour savoir à quoi ressemblait physiquement le manuscrit original (cf. Havet 1889, p. 983-997 et Gilson 1952, p. 228-229).

L'histoire de l'accueil réservé au *Corpus Dionysianum* et de ses traductions est un épisode qui mérite réflexion. Lorsque Michel Balbus en fait don à Ludovic le Pieux en 827 comme œuvre du disciple de saint Paul, le premier évêque de Paris, personne ne met en doute son authenticité. Le témoignage du donateur, le prestige de l'auteur présumé, la fascination exercée par le texte font foi. Scot Erigène met en doute l'identification entre le disciple paulinien et l'évêque de Paris, non l'ancienneté du texte.

5.2.2. Authentification de la manifestation textuelle

La forme du document doit être cohérente avec les règles de formation de la période d'attribution. Le premier exemple d'analyse philologique de la forme de l'expression nous est fourni au ^{xv}^e siècle par Lorenzo Valla (*De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* XIII), qui montre que l'utilisation de certaines expressions linguistiques n'était pas du tout plausible au début du ^{iv}^e siècle apr. J.-C. De même, au début du ^{xvii}^e siècle, Isaac Casaubon (*De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes* XIV) prouve que le *Corpus hermeticum* n'était pas une traduction grecque d'un texte égyptien ancien, parce qu'il ne porte aucune trace d'expressions idiomatiques égyptiennes. Les philologues modernes démontrent que l'*Asclepius* hermétique n'a pas été traduit, comme on le pensait auparavant, par Marius Victorinus, car Victorinus, dans tous ses textes, commençait ses phrases par *etenim*, tandis que dans l'*Asclepius* ce mot apparaît en seconde position dans vingt et un cas sur vingt-cinq.

En fonction du système sémiotique, interviennent des critères paléographiques, épigraphiques, lexicographiques, grammaticaux, iconographiques, stylistiques, etc. Ces méthodes, bien que fondées sur des conjectures, sont considérées comme suffisamment scientifiques de nos jours. Le Moyen Âge ne disposait pas de critères paléographiques ; quant à ses critères lexicographiques, grammaticaux et stylistiques, ils étaient très vagues. Des hommes

comme Augustin et Abélard, puis des savants comme Thomas, se sont interrogés sur le problème d'établir la fiabilité d'un texte sur la base de ses aspects linguistiques. Mais au sujet du contrôle du texte biblique, Augustin, qui savait très peu le grec, et pas du tout l'hébreu, dans ses pages sur la technique de l'*emendatio*, conseille tout au plus de confronter entre elles les différentes traductions latines pour conjecturer, à travers leurs différences, la leçon « juste » du texte. Il ne cherche pas un texte original, mais un texte « bon », et il refuse l'idée d'aller contrôler sur le texte hébraïque car il le juge manipulé par les juifs : ainsi non seulement il ne se reporte pas à l'original présumé, mais il s'en méfie. Mieux vaut une traduction inspirée par Dieu qu'un original corrompu par une volonté malveillante (*De doctrina christiana* 2, 11-14).

Marrou (1958) fait remarquer qu'aucun de ses commentaires ne présuppose un effort préliminaire d'établissement critique du texte. La tradition manuscrite ne donne lieu à aucune analyse. Saint Augustin se contente de comparer le plus grand nombre de manuscrits et de prendre en considération le plus grand nombre de variantes.

Quand la tradition *ex hebraeo* de saint Jérôme contredit la traduction des Septante, Augustin tend à suspecter la traduction de Jérôme, car il juge que la version des Septante est divinement inspirée. Il ne donne jamais raison à la Vulgate par rapport aux Septante. Dans le calcul des années de Mathusalem, le texte des Septante (contrairement à la Vulgate) engendre des contradictions en faisant mourir Mathusalem après le Déluge, mais dans le *De Civitate Dei* (15, 10-11), Augustin ne se prononce pas et suggère l'hypothèse d'une correction faite par les perfides juifs pour diminuer la confiance des chrétiens envers la version des Septante. Alors qu'Augustin suppose que l'original hébraïque puisse avoir été corrompu (bon soupçon de philologue), il est curieux qu'il ne se préoccupe pas outre mesure des corruptions causées par les traductions et qu'il pense les résoudre avec une méthode légèrement comparative, où le mot de la fin doit être prononcé non par la philologie mais par la droite volonté interprétative et par la fidélité au savoir traditionnel (cf. Marrou 1958, p. 432-434).

Bède et d'autres auteurs s'intéressent à l'analyse des figures rhétoriques des Saintes Ecritures, mais comme ils ignorent l'original hébraïque, c'est le langage d'une traduction qu'ils analysent ; ce n'est que vers le XIII^e siècle que l'on cherchera à revenir à l'original hébraïque grâce à l'aide de juifs convertis (cf. Chenu 1950, p. 117-125 et 206).

Par ailleurs, la pratique des étymologies, qu'elles soient l'œuvre d'Isidore de Séville ou de Virgile de Toulouse, en dit long sur la faiblesse philologique. L'étymologie médiévale n'a rien à voir avec l'histoire du lexique. Elle est philosophique, théologique, morale ou poétique. Toute étymologie médiévale est, du point de vue étymologique, un faux.

En ce qui concerne l'insensibilité pour les langues, le cas (déjà évoqué par ailleurs) des modistes est exemplaire : toute leur grammaire spéculative est un modèle de désinvolture philologique. Ils tentent d'élaborer une théorie générale du langage sur la base d'une seule langue, le latin. Ils ne pensent pas que d'autres langues puissent exister, avec d'autres structures grammaticales, donc mentales. Ils identifient *modus essendi* et *modus significandi*. Leur imperméabilité ethnocentrique n'a d'égale que celle de ces linguistes anglo-saxons contemporains, qui construisent des théories des universaux linguistiques uniquement sur la base de la langue anglaise.

Il est vrai qu'Abélard déjà, avec le *Sic et non*, invitera à se méfier de l'emploi des mots dans un sens inusité et de l'état corrompu des textes comme signe de l'inauthenticité de l'œuvre, mais la pratique restera longtemps imprécise, au moins jusqu'à Pétrarque et aux protohumanistes¹⁷².

5.2.3. Authentification du contenu

Il s'agit d'établir si les catégories, les taxinomies, les modes argumentatifs, les configurations iconographiques et autres phénomènes analogues peuvent être rattachés à l'univers culturel auquel on attribue le document. Même à l'époque moderne, ces critères restent hautement conjecturels, mais se servent de connaissances suffisamment acceptées sur la « forme du monde » typique d'une période historique donnée.

Les médiévaux se faisaient une certaine idée du contrôle sur le contenu en tant qu'ils cherchaient à établir, au moins pendant la période scolastique, si un texte attribué à tel ou tel auteur manifestait des modes de pensée en consonance avec son univers culturel. Abélard conseille de se méfier des passages où l'auteur ne fait que reporter des opinions de tiers, parfois contradictoires, où les mots changent de sens suivant les différents auteurs. Comme Augustin le préconisait déjà dans le *De doctrina christiana*, Abélard recommande un contrôle sur le contexte. Mais ce principe

contextuel est invalidé par la recommandation suivante, qui consiste à faire prévaloir – en cas de doute – l'autorité la plus qualifiée.

Ce critère de contextualité textuelle et historique est repris par saint Thomas, qui privilégie l'usage sur le sens lexicographique apparent, critère qui implique que l'usage soit celui de l'époque à laquelle il se réfère (*Summa theologiae* I, 29, 2 ad 1). Thomas s'exerce sur le *modus loquendi*, c'est-à-dire sur le style philosophique, et établit que sur certains points, Denys ou Augustin parlent d'une certaine manière parce qu'ils suivent l'usage des platoniciens. Il part à la recherche de l'*intentio auctoris*, mais sa vérification est théorétique, et non historique. Il ne se demande pas toujours si, à l'époque de la production présumée d'un texte, on pensait de telle façon, mais plutôt si cette façon de penser était « juste », donc attribuable à l'autorité doctrinale présumée. « In quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis, non recipit ea propter auctoritatem dicentium sed propter rationem dictorum » (*In Boet. de Trinitate* 2, 3 ad 8).

On refuse de croire le nom de l'auteur présumé (en mettant en discussion une précédente fausse identification), et pour ce faire, on montre que l'auteur présumé n'aurait pu penser ni ce que dit le texte, ni la façon dont il le dit.

Voyons comment Thomas procède à la réattribution du *De causis*, une opération qui, pour l'époque, peut être définie comme philologique – au sens métaphorique seulement. L'argument de Thomas est le suivant : on a cru jusqu'à hier que ce livre était d'Aristote, mais nous possédons maintenant la traduction de l'*Elementatio theologica* de Proclus faite par Guillaume de Moerbeke. Comme les deux textes sont proches, on estime que le *De causis* dérive de l'*Elementatio* et qu'il en est une variation arabe, puisqu'il nous vient de l'arabe et que son contenu est néoplatonicien et non aristotélicien. Cette attitude révèle déjà une indéniable maturité, mais il convient d'observer, à ce sujet, que ces procédés présumés d'authentification se basent sur un concept d'authenticité différent de son acception moderne.

Thomas utilise maintes fois le terme *authenticus*, ce qui, pour lui (comme pour le Moyen Âge en général), ne signifie pas « original », mais « vrai ». *Authenticus* exprime la valeur, l'autorité, le crédit – et non l'origine authentique. Si l'on dit à propos du *De causis* : « ideo in hac materia non est authenticus » (*II Sent.* 18, 2, 2 ad 2), c'est parce que le texte n'est pas dans l'esprit d'Aristote. Et si l'on dit dans *De ver.* 1, 1 ad 1, à propos du *Liber de spiritu et anima*, attribué à Augustin : « non est authenticus nec creditur esse Augustini », c'est

pour des raisons théoriques (cf. Chenu 1950, p. 111).

Comme le dit Thurot, en expliquant les textes, les glosateurs ne cherchent pas à comprendre la pensée de leur auteur, mais à enseigner la science même supposée exposée chez lui. « Un auteur authentique, comme on disait alors, ne peut ni se tromper ni se contredire, ni même suivre un plan défectueux ou être en désaccord avec un autre auteur authentique » (Thurot 1869, p. 103-104).

5.2.4. *Authentification en référence à des données de fait*

Il s'agit, pour les disciplines philologiques modernes, d'établir si ce dont le document parle *était le cas* (ou pouvait être connu) à l'époque de sa production présumée. Par exemple, les analyses sur la prétendue correspondance Churchill-Mussolini démontrent l'évidente fausseté de certaines lettres datées de 1945, bien que le papier (support matériel du texte) soit authentique, sur la base de contradictions évidentes sur le plan des faits connus : l'une est écrite d'une maison que Churchill n'habitait plus depuis des années, et dans l'autre, datée du 7 mai, Churchill évoque des événements qui se sont produits le 10 mai de cette même année.

Ce critère, qui semble « scientifique », est aussi intuitivement évident. En réalité, il est très moderne. De fait, non seulement il présume une connaissance historiographique et la capacité d'établir, sur la base de documents incontestables, si quelque chose s'est passé (ou non) de telle façon déterminée, mais il présuppose également de ne pas accorder de crédit aux capacités prophétiques des auteurs antiques.

Il n'est pas nécessaire de chercher à identifier des violations de ce principe au Moyen Age, étant donné que nous en trouvons encore un exemple troublant à la Renaissance. En plein humanisme parviennent à la cour de Cosme de Médicis les écrits du présumé Hermès Trismégiste, et de Pic de la Mirandole à Marsile Ficin (et au-delà) ; on penche pour les considérer comme des textes très anciens et divinement inspirés. Les arguments de ces auteurs, qui lisaient pourtant le grec et l'hébreu, ne diffèrent globalement pas de ceux des médiévaux : les textes hermétiques sont divinement inspirés car, bien qu'écrits avant la naissance du Christ, ils contiennent ses enseignements. Ils sont considérés comme antiques uniquement parce qu'ils anticipent « prophétiquement » des informations (ou des idées) d'une époque postérieure. Comme on l'a vu, ce n'est que plus tard que Casaubon renversera le critère : en plus d'analyser forme

de l'expression et forme du contenu, et en plus de démontrer que les textes du corpus contiennent des traits stylistiques typiques de la culture hellénistique, il reconnaîtra que, si ces textes renferment les échos de conceptions chrétiennes, ils doivent alors nécessairement avoir été écrits dans les premiers siècles de notre ère.

Toutes ces observations nous ramènent au problème de l'identification comme procédé pragmatique. Les critères d'authentification sont toujours historiques, et c'est uniquement sur la base de ces critères historiques que l'on peut décider si un acte de fausse identification est intentionnellement dolosif ou non. Et si le dol joue un rôle important dans la reconnaissance d'une véritable fausse identification, il y a alors lieu de se demander s'il faut définir comme telles bon nombre de fausses identifications du passé.

5.3. Trois catégories de fausse identification

A ce stade, nous pouvons distinguer trois formes principales de fausse identification.

5.3.1. Fausse identification forte

On affirme (de bonne ou de mauvaise foi) qu'un objet Ob est identique à (ou coïncide avec) un objet Oa, déjà renommé, où B est un auteur anonyme, tandis que A est un auteur renommé. Pourtant Oa est physiquement différent de Ob et les deux objets ne sont liés que par un rapport d'homologie formelle apparente.

Premier cas. Quelqu'un sait très bien que Ob ne peut être identique à Oa, parce qu'il a été produit postérieurement et par imitation, mais il estime que les deux objets sont équivalents quant à leur valeur et quant à leur fonction ; or comme il n'a pas de notion de l'originalité autoriale, il les présente comme identiques l'un à l'autre. C'est le cas du collectionnisme naïf et non fétichiste, par exemple lorsque les patriciens romains, se considérant esthétiquement satisfaits par une copie d'une statue grecque, la faisaient signer « Phidias » ou « Praxitèle ». C'est le cas des touristes qui, à Florence, admirent le David de Michel-Ange devant le palais de la Seigneurie, sans se préoccuper du fait que c'est une copie et que l'original est conservé à la Galleria dell'Accademia. Une variation paradoxale de cette possibilité est le faux d'auteur : l'auteur A lui-même, après avoir produit Oa, produit, en suivant la même règle, un double parfait Ob, morphologiquement

indistinguable de Oa. D'un point de vue ontologique, les deux objets sont physiquement et historiquement distincts, mais du point de vue de leur valeur esthétique, ils sont tous les deux également valables. De semblables cas (par exemple, les polémiques sur les faux De Chirico, dont certains pensent qu'ils ont été peints par De Chirico), plutôt embarrassants, offrent matière à réflexion pour une critique du concept fétichiste d'*unicum* artistique.

Deuxième cas. Quelqu'un sait que Ob n'est qu'une imitation de Oa et qu'il ne peut être identifié avec lui, et ne croit donc pas que les deux objets soient équivalents. Mais, de mauvaise foi, il feint (et dit) que Ob est identique à Oa. C'est le cas de la falsification au sens strict, de la copie identifiée à l'original ou de la falsification monétaire. Cette pratique était répandue depuis l'Antiquité classique, et à la Renaissance, des amateurs réclamaient de fausses monnaies et statues, simplement pour le plaisir de compléter leur collection.

Troisième cas. On obtient une variation des deux cas précédents quand B transforme Oa en Ob. On connaît l'exemple, au siècle dernier, du bibliophile Girolamo Libri, qui manipulait des manuscrits originaux subtilisés à des bibliothèques publiques et privées, en les disloquant, en modifiant les notes d'origine et de propriété, et en y ajoutant de fausses souscriptions. On exécutait pareillement des restaurations infidèles sur des tableaux ou des statues, transformant l'œuvre, ou bien on éliminait ou couvrait des parties du corps sujettes à censure, ou encore on disloquait un polyptyque. Autant d'opérations qui peuvent être menées de bonne foi comme de mauvaise foi (en croyant ou non que Ob soit encore identique à Oa), c'est-à-dire en croyant ou non avoir effectué ces manipulations dans un esprit de fidélité à l'*intentio auctoris*. En réalité, ces œuvres d'art antiques que nous considérons comme originales et authentiques ont été au contraire transformées par l'action du temps et des hommes – et ont subi des amputations, des restaurations, l'altération ou la perte de leurs couleurs. A cette catégorie appartient le rêve d'une « blanche » grécité, alors que les temples et les statues d'origine étaient polychromes. Voilà comment une typologie de la classification peut nous conduire à réfléchir de manière critique sur notre propre idéologie de l'authenticité.

Quatrième cas. Quelqu'un ignore que les deux objets ne sont pas identiques, ou croit que Oa et Ob sont le même objet. Il ne se pose évidemment pas le problème de leur interchangeabilité et présente Ob comme authentique. Situation commune au Moyen Age, mais qui se vérifie aujourd'hui encore en cas d'authentification erronée en toute bonne foi.

5.3.2. Fausse identification faible ou présomption d'interchangeabilité

On sait que Oa et Ob sont physiquement différents mais on décide, sous une certaine description et aux fins d'une certaine pratique, que l'un vaut l'autre et on les présente donc comme tout à fait interchangeables.

Cela a été le cas, en général, de toutes les traductions au Moyen Age. La traduction, qui constituait l'unique texte grâce auquel obtenir des informations sur l'original, était donc considérée comme substitutive de l'original, même si l'on savait qu'il s'agissait d'une version issue d'une autre langue (habituellement inconnue). C'est le cas également des transcriptions de manuscrit à manuscrit. Du point de vue de la philologie moderne, ces traductions et ces transcriptions étaient toutes infidèles, aussi parce que le traducteur ou le copiste, bien souvent, altérait consciemment le texte, l'amputait, le censurait. On pourrait également faire entrer dans cette catégorie les différentes pratiques de censure cachée exercées sur des traductions ou des copies, jusqu'à certaines pratiques de décodage aberrantes, engendrées par une scholie qui poussait à comprendre une expression comme si c'en était une autre.

Le Moyen Age était très flexible envers les traductions. Au paragraphe IV, v, 7 134 du *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys, la première traduction de Hilduin rendait *kalon* par *bonum* et *kallos* par *bonitas*. Erigène traduira l'un par *bonum* et l'autre par *pulchrum* ; enfin Jean Sarrazin traduira les deux par *pulchritudo* et *pulchrum*. Ces différences substantielles révèlent, comme l'a observé De Bruyne (1946, I.5.2), une profonde transformation culturelle. Mais Sarrazin lui-même dira, dans une lettre adressée à Jean de Salisbury (PL 193, 2599), qu'il a traduit d'après le sens et non d'après la lettre. Sarrazin, d'un point de vue lexical, avait raison, mais pour des motifs probablement erronés, du moins suivant les termes de la lexicographie officielle de son temps, puisque, au siècle suivant, Albert le Grand continue à discuter sur ces deux termes et pense que *kalos* avec un seul « l » signifie bonté et non beauté¹⁷³.

5.3.3. Pseudo-identification

C'est le cas des apocryphes et des pseudépigraphes. On affirme qu'un objet Ob est identique à (ou coïncide avec) un objet Oa, sauf que Oa, de fait, n'existe plus ou n'a jamais existé, en tout cas n'a jamais été vu par personne. Oa est considéré comme exceptionnel

soit à cause du nom de son auteur, soit parce que, en réalité, la tradition a transmis des informations imprécises sur son existence présumée. Pour rendre crédible une pseudo-identification, il faut connaître d'une certaine manière un ensemble d'objets *a* (Oa1, Oa2, Oa3, etc.), tous produits par un auteur A renommé. De l'ensemble *a*, on extrait un type abstrait qui ne prend pas en considération les propriétés des objets *a* mais leur règle présumée de formation, c'est-à-dire la manière dont A les a apparemment produits (style, type de matériel utilisé, etc.). Ob a été produit suivant cette règle de formation et l'on affirme que Ob est un produit, précédemment inconnu, de A.

Premier cas. Quelqu'un sait que Oa n'existe pas et ne connaît que Ob, et sait donc qu'on ne peut pas les identifier. Mais il croit de bonne foi que Ob peut avoir toutes les fonctions qu'aurait eues Oa, et comme tel il le présente à la place de Oa, alors que Ob n'est qu'un « ersatz » de Oa. C'est typiquement le cas du *faux diplomatique* (*reine formale Falschung*). Tandis que le faux historique (*reine Falschung*) concerne un document formellement authentique contenant des éléments inexacts ou inventés (comme la confirmation authentique de faux privilèges), le faux diplomatique est un acte fabriqué à dessein pour attester de privilèges qui peuvent avoir été réellement octroyés mais dont la documentation originale a été perdue. C'est le cas par exemple des faux documents produits par des moines pour rétrodater ou étendre les possessions de leurs abbayes, où l'on peut supposer que les moines pensaient, sur la base de la tradition, qu'ils avaient réellement obtenu les privilèges en question, et tentaient seulement de les attester publiquement.

Deuxième cas. Quelqu'un sait que Oa n'existe pas, et ne croit pas que Ob soit équivalent et interchangeable avec Oa. Cependant, de mauvaise foi, il soutient l'identification des deux objets (l'un réel et l'autre virtuel), ou bien l'authenticité de Ob, à dessein de tromper. C'est le cas du faux diplomatique moderne, des faux arbres généalogiques produits pour soutenir des ascendances impossibles à attester autrement, des apocryphes produits de manière dolosive. C'est aussi probablement le cas du poème *De vetula*, produit au XIII^e siècle et immédiatement attribué à Ovide. On peut supposer que celui ou ceux qui ont mis en circulation au VIII^e siècle le *Corpus Dionysianum*, en l'attribuant à un disciple de saint Paul, étaient conscients du fait que l'œuvre avait été produite beaucoup plus tard et qu'ils avaient toutefois décidé de l'attribuer à une *auctoritas* indiscutable. Appartiennent également à cette catégorie les cas d'attribution à un auteur qui n'est pas du tout renommé, mais qui le devient au moment où il est présenté comme ancien et où lui sont

attribuées les caractéristiques d'un auteur faisant autorité. C'est le cas enfin de nombreux chroniqueurs inexistantes auxquels l'abbé Trithème attribuait des œuvres controuvées¹⁷⁴.

On commet, dans tous ces cas, un faux historique en plus du faux documentaire, c'est-à-dire qu'on ment sur les événements passés. La pseudo-identification en vient à subroger le mensonge historique.

Troisième cas. Quelqu'un ignore que Oa n'existe pas et ne sait pas qu'il est identifiable avec Ob. Il n'a par conséquent aucun mal à les considérer identiques. Indépendamment du fait qu'il croie ou non à l'interchangeabilité des deux objets, il soutient en tout cas qu'ils sont identiques et affirme donc l'authenticité de Ob. Il semble que ce soit le cas de ceux qui ont cru que le *Corpus Dionysianum* était l'œuvre d'un disciple de saint Paul, ignorant qu'il avait été produit à une époque postérieure, et de ceux qui ont estimé que le *De causis* était une œuvre d'Aristote et non d'un auteur arabe disciple de Proclus. C'est certainement le cas également de tous ceux qui ont cru et continuent de croire à l'authenticité du Livre d'Hénoch, ainsi que des hommes de la Renaissance qui ont attribué le *Corpus hermeticum* à un mythique Hermès Trismégiste qui aurait vécu avant Platon, au temps des Egyptiens, et probablement identifiable à Moïse, plutôt qu'à des auteurs hellénistiques. Nous connaissons, à l'époque contemporaine, le cas de Heidegger (1915) commentant une *Grammatica speculativa* qu'il croyait être de Duns Scot, alors qu'on prouverait quelques années plus tard qu'elle était de Thomas d'Erfurt. Naturellement, une fausse attribution de ce genre conduit également à un décodage aberrant.

L'attribution à un pseudo-auteur constitue une variante de ce cas de pseudo-identification : on n'a qu'un texte Ob, dont on ignore l'auteur, et l'on décide de l'attribuer à un auteur A, dont on a des informations incertaines. Tel semble être le cas de l'attribution du *Traité du sublime* à un Pseudo-Longin.

5.4. Que signifie « savoir que » ?

En esquisant cette sémiotique de la falsification, nous avons implicitement utilisé l'opérateur épistémique « savoir », qui pose pourtant quelques problèmes. Que signifie que quelqu'un *sait* que Oa et Ob ne sont pas identiques ? L'unique cas de fausse attribution où l'on peut savoir que Oa et Ob ne sont pas identiques consiste en

ce que quelqu'un nous présente, par exemple, une reproduction Ob de la Joconde, alors que nous sommes face à l'original Oa exposé au Louvre, et soutienne que ces deux objets sont indiscernablement le même objet. Il s'agit d'un événement improbable et pourtant, même en ce cas, on pourrait encore douter que Ob soit l'authentique Joconde, et que Oa ne soit qu'une contrefaçon malicieusement (ou erronément) accrochée au mur. Et que signifie *savoir* que Oa n'a jamais existé ? Excepté le cas où il y aurait des preuves irréfutables du fait que Oa existait et a été détruit (comme probablement les jardins suspendus de Babylone ou le temple de Diane à Ephèse), habituellement l'affirmation « Oa n'existe pas » doit être simplement comprise comme « il n'y a pas de preuves de son existence ».

La philologie moderne a élaboré des techniques d'identification pour établir si un Ob est identique à un Oa, mais ces procédures présupposent de connaître les propriétés qu'a ou que devrait avoir Oa. Or les techniques avec lesquelles on établit les caractéristiques de Oa sont les mêmes que celles avec lesquelles on identifie Ob. En d'autres termes, pour dire qu'une reproduction n'est pas la Joconde authentique, il faut que quelqu'un ait analysé et authentifié la Joconde originale avec les mêmes techniques que celles avec lesquelles on décide que sa reproduction est différente. Le témoignage traditionnel selon lequel la Joconde conservée au Louvre y aurait été placée, mettons, par Léonard aussitôt après l'avoir peinte ne suffit pas à la philologie moderne. Elle doit prouver ce fait à travers des documents, pour lesquels se pose à nouveau le problème de l'authentification. Et si l'on doute de ces documents, il faut donc analyser la Joconde présumée originale pour décider si ses caractéristiques matérielles et morphologiques peuvent faire présumer qu'elle a été peinte par Léonard.

C'est pourquoi la culture moderne doit supposer que (i) le document authentifie l'information traditionnelle, et non l'inverse ; (ii) l'authenticité est originellité historique et originalité autoriale (seule façon d'établir le privilège de Oa sur Ob) ; originellité et originalité sont établies en considérant l'objet comme signe de sa propre origine, et dans ce but on applique à l'objet les techniques d'authentification décrites en 5.2.

Pour pouvoir exercer ces contrôles, il faut être en possession de connaissances scientifiques et historiques que le Moyen Age ne possédait que de manière vague et ambiguë, pour des raisons intimement liées à sa conception de la vérité historique.

5.5. Vérité historique, tradition et *auctoritas*

Le Moyen Age ne pouvait pas penser que le document authentifiait l'information traditionnelle, puisque celle-ci était l'unique forme de document fiable dont il disposait.

Le Moyen Age ne pouvait argumenter qu'en s'appuyant sur le témoignage du passé, or le passé avait des abscisses chronologiques extrêmement vagues. Le procédé médiéval de recours à l'autorité est en forme de synecdoque : un auteur, un texte valent pour la globalité de la tradition, et fonctionnent toujours hors contexte. Le Goff (1964, p. 397-402) a observé que la forme de la sagesse médiévale, symbolisée par le proverbe, est folklorique. Le droit comme la pratique féodale sont fondés par la coutume.

Le Goff (toujours) cite un procès de 1252 entre les serfs du chapitre de Notre-Dame de Paris à Orly et les chanoines : ceux-ci soutiennent que les serfs doivent payer la dîme parce que la rumeur l'atteste ; on interroge le plus vieil habitant de la région, qui dit qu'il en a été ainsi « a tempore a quo non extat memoria ». Un autre témoin, l'archidiacre Jean, dit avoir vu sur de vieux documents du chapitre que l'usage était attesté et que le chapitre croyait à ces documents par respect pour l'ancienneté de l'écriture. Personne, naturellement, ne décide de contrôler l'existence, et encore moins la nature, de ces documents : l'information de leur existence séculaire suffit.

Pour le Moyen Age, le problème de la tradition, en historiographie comme en herméneutique, c'est qu'elle ne doit pas être reconstruite : elle est donnée dès le début, et il s'agit seulement de la reconnaître et de l'interpréter de façon correcte.

En dehors de l'information traditionnelle, un seul document est reconnu : le texte (traduit) des Saintes Ecritures. Pour les autres documents, on ne fait pas la distinction entre originaux et non originaux : soit ils ont été perpétués, soit ils n'existent pas. S'ils ont été perpétués, ils ne sont vrais qu'en tant qu'ils concordent ou qu'on les fait concorder avec la vérité des Ecritures : « Certus enim sum, si quid dico quod Sacrae Scripturae sine dubbio contradicat, quia falsum est » (Anselme, *Cur Deus homo* 1, 18 ; PL 153, 38).

Toutefois le problème n'est pas si simple, car pour établir la vérité de l'Ecriture, il faut l'interpréter correctement. Après qu'Origène a posé le principe de la complémentarité entre les deux Testaments et de leur lecture parallèle, se pose le problème de la façon de légitimer les interprétations. D'un côté, l'interprétation juste doit légitimer l'Eglise, mais de l'autre, c'est la tradition interprétative,

légitimée par l'Eglise comme gardienne de la vérité, qui décide si une interprétation est juste, et comment. Une situation embarrassante, à l'origine de toutes les théories du cercle herméneutique (cf. Compagnon 1979).

C'est pourquoi le Moyen Age doit se constituer un trésor d'opinions autorisées, ou d'*auctoritates*. Au cours du débat théologique et philosophique, l'autorité se matérialise en citations qui deviennent des opinions « authentiques », donc *faisant* elles-mêmes *autorité*. Lorsqu'elles sont obscures, les gloses sont là pour les clarifier, à condition qu'elles aussi proviennent d'un auteur « authentique ».

Grabmann (1906-11) observe que, pour l'explication de l'Ecriture, ni les interprétations historico-grammaticales ni les recherches autonomes sur certains concepts et liens des textes bibliques n'avaient d'importance, contrairement aux recueils de passages extraits des Pères. La littérature théologique préscolastique « est placée sous le signe de la reproduction » et se sert de florilèges et de *catenae*. Mais avec le temps, les manuscrits originaux des Pères sont négligés, perdus, et leurs opinions proviennent, en chaîne, des florilèges. Si l'on tient compte du fait que ce travail s'effectue par transcriptions ou traductions libres, on se rend compte de l'intensité avec laquelle le principe moderne d'authenticité entre en crise.

En outre, les florilèges se présentent par ordre alphabétique, ce qui finit d'éliminer cette systématisme qui aurait au moins permis la confrontation et la discussion des contradictions. Au XII^e siècle, les florilèges et les sentences traditionnelles sont intégrés à des *sententiae modernorum magistrorum*, même si ces maîtres ne le sont que par définition académique (ils écrivent des *glossae magistrales*) et que Thomas ose souvent les contester (« haec glossa magistralis est et parum valet », *In I Timeum* 5, 2)¹⁷⁵.

A l'anarchie des autorités, le Moyen Age ne sait pas opposer une pratique de confrontation de l'originalité historique. Le contrôle (et la discussion dialectique qui devra résoudre les contradictions) n'est pas philologique, mais philosophique. D'où la décision, qui s'affirme sans la moindre hypocrisie au XII^e siècle, de traiter l'autorité avec désinvolture. « Auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum » (Alain de Lille, *De fide catholica* 1, 30). Les autorités doivent être acceptées, mais face à leurs insuffisances et à leurs contradictions, il faut les interpréter, *exponere reverenter* – une expression, observe Chenu (1950, p. 122), sur laquelle on ne doit pas se tromper : il s'agit de petites retouches efficaces, de coups de pinceau, de redressements du sens du texte.

5.6. Sur les épaules des géants

Bernard de Chartres avait offert, on le sait, une justification morale et historique à cette désinvolture interprétative grâce à son célèbre aphorisme des nains juchés sur des épaules de géants¹⁷⁶. Mais le concept (si ce n'est la métaphore) des nains apparaît six siècles auparavant, chez Priscien, pour introduire la question de savoir si l'aphorisme est humble ou superbe. On peut en effet comprendre bien mieux qu'eux ce que les Anciens nous ont enseigné, ou ce que nous leur devons de savoir, dans le sens que nous connaissons. Si un aphorisme analogue, qui apparaît chez saint Bernard à propos des glaneurs qui viennent après les moissonneurs, ne laisse aucune prise au doute (les glaneurs ne font que ramasser les restes des grands moissonneurs), en revanche la position de Priscien restait ambiguë : il semble que les Modernes soient plus perspicaces que les Anciens, si ce n'est plus savants¹⁷⁷.

Mais peut-être doit-il y avoir débat moins sur le sens de l'aphorisme, que sur la façon dont il a été lu au cours des différentes périodes historiques. Que signifie, par exemple, que les Modernes soient « perspicaciores » que les Anciens, ainsi que le commente Guillaume de Conches ? Ce n'est pas un hasard si, partant de Newton, Merton (1965) voit l'aphorisme comme idée résolutoire dans les débats modernes sur l'influence, la collaboration, l'emprunt et le plagiat. Mais la notion de plagiat, et le fait de parier sa vie sur la question d'avoir été ou non le premier à voir quelque chose, ne peut naître qu'à une époque qui, dans tout discours, privilégie l'originalité, ou seulement dans l'esprit de cette modernité caractérisée par la formule efficace de Maritain, selon laquelle après Descartes, tout penseur devient un « débutant dans l'absolu ». Mais il n'en allait pas du tout ainsi au Moyen Âge.

Au Moyen Âge, on dit des choses vraies dans la mesure où elles sont soutenues par une *auctoritas* précédente, à tel point que si l'on suspecte l'*auctoritas* de ne pas soutenir la nouvelle idée, on fait en sorte de manipuler son témoignage – car l'*auctoritas* a un nez en cire. Il est naturel pour un médiéval d'utiliser l'aphorisme, puisque la modalité de discussion typique de l'époque est le commentaire ou la glose. On doit toujours partir d'un géant. Mais la question de savoir si, et dans quelle mesure, le médiéval qui utilise l'aphorisme est en train de soutenir la supériorité des Modernes, ou la continuité

du savoir, reste incertaine.

Point n'est besoin d'attendre Hegel pour faire une lecture hégélienne de l'aphorisme, ni de songer que Bernard pensait comme Newton. Newton savait très bien que depuis Copernic, une révolution de l'univers était en marche, quand Bernard ne se doutait même pas que pouvaient exister des révolutions du savoir.

Au contraire, comme la sénescence progressive du monde constitue l'un des thèmes récurrents de la culture médiévale, on pourrait interpréter l'aphorisme de Bernard au sens où, puisque *mundus senescit* inexorablement, on peut faire au mieux l'éloge de quelques avantages de cette tragédie¹⁷⁸.

Par ailleurs, à la suite de Priscien, Bernard utilise l'aphorisme dans le cadre d'un débat sur la grammaire qui met en jeu les concepts de connaissance et d'imitation du style des Anciens. Rien à voir avec des notions comme la cumulativité et le progrès du savoir théologique et scientifique. Cependant Bernard (comme en témoigne encore Jean de Salisbury) réprimandait les élèves qui copiaient servilement les Anciens et disait que le problème n'était pas d'écrire comme eux mais d'apprendre d'eux à écrire aussi bien, de sorte qu'ensuite « quelqu'un s'inspire de nous comme nous nous inspirons d'eux ». Il y avait donc dans son aphorisme, bien qu'en des termes différents de ceux dans lesquels nous le lisons aujourd'hui, un appel à l'autonomie et au courage innovant. D'ailleurs – l'indice est d'importance – Jean de Salisbury reprend l'aphorisme non dans le contexte de la grammaire mais dans un chapitre où il parle du *De interpretatione* d'Aristote.

Quelques années auparavant, Adélarde de Bath s'était emporté contre une génération qui ne considérait comme acceptables que les découvertes faites par les Anciens, et au siècle suivant, Sigier de Brabant dira que l'*auctoritas* ne suffit pas à elle seule, parce que nous sommes des hommes au même titre exactement que ceux dont nous nous inspirons, alors « pourquoi ne devrions-nous pas, comme eux, nous engager dans la recherche rationnelle ? » (Beonio-Brocchieri Fumagalli 1987, p. 232). Nous voici sans doute arrivés au seuil de la modernité – et pourtant encore très en deçà concernant le concept d'originalité et la névrose du plagiat.

Le Moyen Age copiait sans citer, car c'est ainsi qu'on faisait et devait faire. Par ailleurs, un concept proche de celui de l'aphorisme, anticipé par Augustin, puis développé par Roger Bacon, consiste à dire que si l'on trouve de bonnes idées chez les infidèles, il faut se les approprier *tamquam ab iniustispossessoribus* car si ces idées sont vraies, elles appartiennent de droit à la culture chrétienne. C'est pourquoi le Moyen Age a une notion du faux et de la falsification bien différente de la nôtre.

Il est vrai que la falsification des *auctoritates* est un acte de liberté critique et qu'elle réaffirme le principe de la découverte, à l'encontre de toute contrainte dogmatique. Mais cette libération est obtenue au détriment de ce que nous définirions aujourd'hui comme correction philologique. Si le nain doit voir plus loin que le géant, il peut et doit altérer sa pensée, pour montrer que l'innovation ne contredit pas la tradition. *Non nova sed nove*.

Voilà pourquoi la philologie médiévale ne pouvait exercer que des formes de philologie « désinvolte ».

Terminons par un exemple significatif. Le choix des traductions que fait Thomas ne semble jamais s'inspirer de critères philologiques. Il commente le *De interpretatione* dans la traduction boécienne, alors qu'il disposait déjà de la nouvelle traduction de Guillaume de Moerbeke, et sans s'apercevoir que Boèce avait commis une erreur de grande portée interprétative. Dans *De interpretatione* 16a, Aristote dit que les mots sont les *symbola* des passions de l'âme, mais peu après il ajoute qu'ils peuvent aussi être pris comme *semeia* des mêmes passions, donc comme symptômes. Le passage s'éclaire si l'on interprète que les mots sont des symboles conventionnels, qui peuvent aussi être compris comme symptômes du fait que le sujet parlant a quelque chose en tête. Comme on l'a déjà vu dans l'essai sur l'aboïement du chien, Boèce traduit les deux termes grecs par *nota* (terme très vague et polyvalent), ce qui conduit Thomas à interpréter, dans les deux cas, par *signum* – ce qui compromet la compréhension exacte du passage.

Mais observons ce qui se passe avec Roger Bacon, si convaincu que pour extorquer la vérité aux infidèles *tamquam ab iniustis possessoribus*, il faut connaître les langues afin de contrôler les traductions – idéal que partageaient également Grosseteste, et en général les franciscains d'Oxford (« Cum ignorat linguas non est possibile quod aliquid sciat magnificum, propter rationes quam scribo, de linguarum cognitione », *Opus minus*, p. 327). Bacon, qui sait le grec, s'aperçoit peut-être de l'erreur de Boèce. Mais après l'avoir dénoncée, il envisage – pour des raisons qui ont à voir avec

sa théorie du signe – le rapport entre mots et choses comme purement symptomatique, comme si Aristote avait utilisé *semeion* dans les deux cas (*De signis* V, 166).

Bacon sait qu'une traduction Ob n'est pas équivalente à l'original Oa, mais il transforme ensuite tranquillement Oa en un troisième texte qui n'est autre que le renversement de Ob. Il n'avait certes pas clairement conscience de son propre dol et s'estimait autorisé à procéder ainsi car, de cette façon, il lui semblait qu'il respectait davantage les droits de la vérité. Mais il s'agissait de *sa* vérité, non de la vérité du texte original.

Ce sont des épisodes de ce genre qui nous font dire que s'il y a eu des falsifications au Moyen Âge, la conscience en a toutefois manqué. Les notions médiévales de fausse ou vraie attribution et de manipulation d'un texte n'étaient pas les mêmes que les nôtres.

5.8. Conclusions

Nous pourrions dire, comme le veut la tradition, que la nouvelle conscience philologique s'instaure avec Pétrarque, puis avec Lorenzo Valla. Mais le fait que cette conscience voie le jour ne signifie pas que la culture européenne ait tout à coup modifié son comportement envers les sources. Casaubon fournit la preuve des origines hellénistiques du *Corpus hermeticum* au début du XVII^e siècle, mais même après, et pendant longtemps, une grande partie de la culture européenne continuera de croire à l'ancienneté du texte.

Nous pourrions plutôt réfléchir sur la réincarnation des procédés de falsification dans le monde contemporain. Si nous excluons les relais des anciennes techniques de contrefaçon (faux attributionnistes, falsificateurs d'arbres généalogiques, faussaires de tableaux), nous avons affaire, dans l'univers politique et dans la circulation des *mass media*, à un nouveau type de falsification. Il ne s'agit pas seulement de la fausse information, mais aussi du document apocryphe, mis en circulation par un service secret, par un gouvernement, par un groupe industriel, et que l'on fait parvenir aux journalistes afin de jeter le trouble dans la société et de susciter la perplexité dans l'opinion publique. On parle de « fausse » information, sans qu'on ait besoin de se poser de problèmes épistémologiques, parce que cette information est destinée à être découverte comme fausse dans un délai bref ; on pourrait même dire qu'elle est mise en circulation comme vraie pour qu'on

découvre peu de temps après qu'elle était fausse.

En effet, sa fonction n'est pas de créer une fausse croyance mais de démanteler des croyances ou des confiances établies. Elle sert à *déstabiliser*, à rendre suspects les pouvoirs ou contre-pouvoirs, à faire se méfier des sources, à créer la confusion.

Nous voyons donc que, là où les médiévaux falsifiaient dans le but de reconfirmer la confiance en quelque chose (un auteur, une institution, un courant de pensée, une vérité théologique) et de soutenir un ordre, les contemporains falsifient dans le but de créer de la défiance et du désordre. Notre époque philologique ne peut plus se permettre des falsifications qui se présentent comme des vérités, parce qu'elle sait qu'on aura vite fait de les découvrir ; elle opère donc en diffusant des falsifications qui n'ont à craindre aucune épreuve philologique, puisqu'elles sont destinées à être aussitôt démasquées. Ce n'est pas la falsification individuelle qui masque, cache, confond, et pour ce faire tente de sembler « vraie ». C'est la quantité des falsifications reconnaissables comme telles qui fonctionne comme masque, parce qu'elle tend à rendre toute vérité non fiable.

Nous savons comment les médiévaux, avec leur conception naïve de l'authenticité, auraient jugé cette conception désinvolte et cynique de la falsification qui est la nôtre. Une chose est sûre toutefois : aucune époque n'est en droit de faire la morale aux autres.

6.

Petites notes sur Beatus¹⁷⁹

Lire de nos jours l'Apocalypse de Jean dans un esprit laïque pourrait signifier apprécier ce texte comme un exercice surréaliste, sans vouloir ramener l'absurde et l'onirique à une lecture déchiffrable. Ou l'entendre comme exercice mystico-symboliste, ouvert à toutes les interprétations possibles, comme activateur de l'imagination la plus débridée, si bien que quiconque affirmerait que le texte voulait dire une chose précise trahirait sa richesse poétique. Le Moyen Age au contraire, fidèle à l'avertissement paulinien, sait qu'avant de voir la vérité en face, *videmus per speculum et in aenigmate*, et les énigmes, depuis les temps du Sphinx, doivent être résolues. Le Moyen Age avait donc le droit de comprendre l'Apocalypse comme une allégorie, sachant que toute allégorie possède des clés de lecture d'une absolue précision.

Bien entendu, ce texte utilise des similitudes, qui ne posent pas de problèmes interprétatifs (« sa tête, avec ses cheveux blancs, est comme de la laine blanche, comme de la neige [...] sa voix comme la voix des grandes eaux »³⁶²), ainsi que des métaphores, mais, dans son ensemble, c'est une allégorie, figure rhétorique grâce à laquelle on pourrait aussi prendre le texte à la lettre (sept étoiles et sept candélabres ne peuvent-ils pas apparaître ?), à ceci près qu'il semble herméneutiquement plus productif d'interpréter chaque personnage, figure ou événement suivant une clé (en vertu de quoi, par exemple, les sept étoiles sont les anges des sept Eglises et les sept candélabres sont les sept Eglises)¹⁸⁰.

Une fois données les clés, l'allégorie est un art de l'énigme – et en ce cas plus qu'en tout autre, la prévarication étymologique est permise, qui voit dans cet art de l'énigme le langage énigmatique d'une mystique.

Sauf qu'il n'est pas facile d'interpréter allégoriquement l'Apocalypse car le texte ne met pas toujours les clés à disposition : ainsi le Voyant nous dit ce que sont les sept étoiles, mais ne dit pas clairement qui est la Bête venue de la mer. Il nous dit que le Dragon

est Satan, mais ne dit pas tout de suite qui est la Bête sortie de terre – plus tard, il la définira comme faux prophète, mais il enveloppera son identification dans un jeu kabbalistique de chiffres et d'imbroglios dynastiques. Il nous parle d'un lieu de bataille, Harmageddon, que la tradition hébraïque était en mesure de connaître, puis il fait allusion à deux témoins qui, pour l'exégétique moderne, seraient Pierre et Paul, mais en qui saint Bonaventure identifiera en revanche Enoch et Elie (in *Hexaem* I, 3, III).

Ainsi la vision a bien le style d'une allégorie, mais elle semble ne vouloir fonctionner qu'à moitié comme allégorie *pleine*. Quand, décrivant la procession qui clôt le *Purgatoire*, Dante dit : « Sotto così bel ciel, com'io diviso, ventiquattro seniori, a due a due, coronati venian di fiordaliso¹⁸¹ », nous entendons aujourd'hui qu'il s'agit des vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse. On lit cependant dans un commentaire moderne que les Vieillards représentent les vingt-quatre classes sacerdotales (Rossano 1963), et l'interprétation selon laquelle il s'agirait des douze Patriarches et des douze Apôtres est aussi répandue, tandis que saint Jérôme les avait identifiés aux quatre livres de l'Ancien Testament. On est alors obligé d'interpréter les quatre vivants (ange, lion, taureau et aigle) comme les quatre livres du Nouveau – chose que fait habituellement l'iconographie traditionnelle, comme en témoigne encore saint Jérôme. Mais un autre commentaire apocalyptique moderne (Angelini 1969) dit que les vivants (ou Animaux) sont des êtres de nature super-angélique. Peut-on soutenir qu'il existe un terme ultime à cette fuite en arrière, de signifiant à signifié, c'est-à-dire un point où ils seraient, pour Jean auteur, quelque chose de précis ?

Si l'on repense l'Apocalypse de Jean comme texte à ancrer dans des *choses*, on découvre qu'il est aussi, comme le chant dantesque, une allégorie à la puissance deux, c'est-à-dire une allégorie qui cite comme sens propre une autre allégorie, Ezéchiel I, 10 – lequel pouvait citer à son tour des figures de la mythologie assyrienne.

Et ainsi de suite : un sens ne fonctionne que dans le contexte d'autres sens ancrés dans la même isotopie (livres de l'Ancien Testament-livres du Nouveau ; ou encore Sénat Céleste-intelligences chérubiniques) et le texte dans son ensemble est prêt à défier les lectures univoques, dans son organisation d'allégorie ouverte.

C'est ce texte que Beatus, abbé de Liébana (730-785), chapelain de la reine Audesinde, épouse du roi Silo d'Oviedo, choisit d'affronter dans son *In Apocalipsin libri duodecim*. Si l'Apocalypse ne compte que quelques dizaines de pages, le commentaire de Beatus dans l'édition Sanders (1930) en compte six cent cinquante, plus de

mille dans l'édition Poligrafico dello Stato (Beatus 1985)¹⁸², et l'un de ses manuscrits moyens contient trois cents pages *recto verso*, avec les illustrations.

Parler de Beatus signifie aussi et surtout, en effet, parler des enluminures mozarabes qui commentent les dénommés *Beati*, produits entre le début et la fin du x^e siècle en une impressionnante rafale de livres d'une fabuleuse beauté, comme le Beatus de Magius (970), le Beatus de San Millán de la Cogolla (920-930), le Beatus de Valcavado (970), le Beatus de Facundus (1047), le Beatus de San Miguel (x^e siècle), le Beatus de Gérone (975), le Beatus de la cathédrale d'Urgel, le Beatus du monastère de l'Escorial et le Beatus de San Pedro de Cardeña (tous entre x^e et XI^e siècle), le Beatus de Saint-Sever (1028-1072).

En principe, s'occuper du commentaire écrit et des enluminures, qui relève de deux problèmes différents (l'histoire de l'exégétique biblique et l'iconographie de l'art chrétien)¹⁸³, imposerait de voir aussi la connexion entre la fioriture des *Beati* (de deux à trois siècles après le Commentaire) et l'histoire du millénarisme (cf. Eco 1973).

Néanmoins, nous ne nous occuperons que du commentaire de Beatus, tout en restant attentif aux enluminures qu'il inspire car, bien qu'elles le trahissent en plusieurs endroits, elles n'en demeurent pas moins ses débitrices fascinées.

6.1. *Apertissime*

Beatus n'est pas vraiment ce qu'on appelle un « grand » auteur, non parce qu'il vécut à l'une des époques les plus instables du haut Moyen Age, car le vénérable Bède – qui meurt quand Beatus est enfant – a une tout autre vigueur intellectuelle. Naturellement, Bède vit les prémices de la Renaissance anglaise, tandis que Beatus écrit dans une Espagne chrétienne retranchée dans son isolement, au bord d'un monde hostile d'infidèles. Mais là n'est pas la question ; il faut admettre que Beatus était un épigone qui s'adonnait au fatras et écrivait avec une syntaxe à faire frémir même les plus rompus aux succulentes corruptions du latin médiéval ; c'est d'ailleurs un miracle qu'il ait échappé aux lectures luxurieuses du Des Esseintes de Huysmans, qui en a perdu « la grâce balbutiante, la maladresse parfois exquise des moines mettant en un pieux ragoût les restes poétiques de l'antiquité, [...] les fabriques de verbes aux sucres épurés, de substantifs sentant l'encens, d'adjectifs bizarres, taillés grossièrement dans l'or, avec le goût barbare et charmant des bijoux

goths » (*A rebours*, III).

Si le goût maniaque pour l'entrelacs et pour l'agrégation est le propre des bijoux « goths », Beatus est maître en la matière aussi bien par défaut d'originalité que par excès de bonne volonté. Il reconnaît faire œuvre d'anthologie en rassemblant tous les commentaires que des hommes plus illustres que lui ont déjà écrits, il les aligne sans les citer ou les cite erronément, répète à l'infini ses propres explications, se perd en analyses serpentine, puis liquide un autre passage en quelques mots, prend à bout de bras des passages d'Augustin ou de Tyconius sans même contrôler leur sens (comme lorsqu'il parle des persécutions en Afrique qui tourmentent les chrétiens de son temps – alors qu'il s'agissait de celles subies par les chrétiens dont parlait Tyconius, des siècles auparavant). Et pourtant, après s'être habitué à l'idée qu'il ne fait rien d'autre que répéter les phrases des autres, on découvre qu'il a changé un mot, éliminé une clausule, modifié une flexion – et le sens du commentaire change soudain complètement. Beatus, sans le laisser voir, a innové.

Il transcrit en entier, au début de son commentaire, un prologue qu'il attribue à Jérôme et dont on découvre, mille cent ans plus tard, qu'il est de Priscilien (Sanders 1930, XX) ; il insère des textes d'autres auteurs sur plusieurs pages sans faire aucune référence, puis avoue des dettes vraiment sans importance... Il n'est pas agréable à la lecture, ardu à l'interprétation, se contredit clairement à diverses reprises, utilise deux fois la même citation, l'une à l'accusatif, l'autre à l'ablatif (*mille annis... milleannos*), et doit avoir donné à ses contemporains l'impression d'une répétition infinie ; il connaît pourtant un succès sans précédents, influence des générations de lecteurs et engendre une pléthore de manuscrits enluminés telle que les évangélistes eux-mêmes n'en ont peut-être jamais connu. C'est probablement son excessive médiocrité qui plaît tant à son époque – dire une banalité est l'affaire d'un sot, en dire deux, d'un raseur, mais en dire dix mille fait de vous l'auteur de *Bouvard et Pécuchet*. Ou bien c'est à cause de cette capacité à faire voyager à l'intérieur du discours culturel précédent qu'il plaît tant, construisant un monde à lui, étranger à la réalité – chose que le médiéval apprécie en général, mais sans doute plus encore dans une période où la réalité était plutôt pénible à supporter.

Beatus – face à un texte défiant toute exégèse rationalisante – veut tout expliquer, il veut que tout soit clair et transparent. Si le texte est ambigu, et Dieu sait s'il l'est, Beatus veut réduire chaque ambiguïté.

José Camón Aznar (1960) a tenté de voir l'entreprise de Beatus comme une manifestation de culture nationale hispanique : tandis que l'Orient, par le truchement des musulmans, est en train d'envahir l'Espagne wisigothe, un représentant de la culture wisigothe espagnole affronte un texte oriental, bouillonnant d'un prophétisme à l'imagination fertile, et l'adapte à une mesure occidentale, expliquant tout, ne laissant aucune image dans le vague ou dans l'ambiguïté. A l'intérieur même des dichotomies du texte, il attribue tout ce qui est confus, indifférencié et incompréhensible au règne du mal. Il identifie le peuple, la bête, le désert, les éléments, au démon.

En ce sens, on aurait affaire au paradoxe d'un texte écrit dans un esprit clairement occidental mais donnant vie ensuite aux exercices de l'art mozarabe, typique au contraire d'une imagination profondément imprégnée de suggestions orientales. Le texte ne peut affronter le prophétisme oriental qu'à condition d'établir que chaque image est un chiffre précis, qui peut être traduit, adapté à des fins exhortatoires, tandis que les images vibrent de tensions expressionnistes, se tendent et se tordent pour dire quelque chose d'autre et de plus (Camón Aznar 1960, p. 24).

On pourrait certainement dire la même chose des autres commentateurs, mais le fait est que Beatus y consacre douze livres sur des centaines et des centaines de pages imprimées, alors que le commentaire de Bède, par exemple, occupe soixante-sept colonnes de la *Patrologie latine*, soit environ cent vingt pages normales. Mais Bède, cela se voit tout de suite, répète quelques interprétations classiques et procède rapidement, tandis que Beatus ne néglige pas un détail, consacre dix pages à un verset, tente de résoudre « rationnellement » (à sa façon) chaque problème exégétique.

Il n'est peut-être pas indispensable de recourir à l'idée d'une culture typiquement hispanique. Beatus explique tout parce que l'esprit médiéval est enclin à traduire tous les sens cachés d'une écriture. Mais Beatus possède cette obsession de l'exhaustivité herméneutique plus que tout autre.

En commentant les versets 1 à 6 du chapitre 4, Beatus, après avoir cité les vieillards, dit sans hésiter : « ecce apertissime manifestavi patriarcharum et apostolorum chorum » (*Commentarius* III, s. 270). Cet *apertissime* est à lui seul un petit chef-d'œuvre de mentalité médiévale car ces versets pourraient nous faire venir à l'esprit n'importe quoi, excepté que les vingt-quatre vieillards renvoient *très ouvertement* aux patriarches et aux apôtres. D'autant

plus que si nous lisons le texte, comme Beatus, en pensant qu'il est de l'apôtre Jean, il est pour le moins curieux de voir le prophète de Patmos, encore en vie, parmi les Douze qui entourent le trône du Seigneur. Mais Beatus parle désormais sur la base d'une tradition exégétique représentée par les Pères et se comporte comme se comportera la cour des interprètes de l'Apocalypse engendrée par son texte. Beatus parle comme s'il existait des codes de lecture pour chaque allégorie. Avant lui déjà, Hippolyte de Rome, Tyconius, Tertullien, Irénée, Lactance, saint Jérôme, Augustin et beaucoup d'autres avaient posé les bases d'une lecture autorisée des Ecritures. Il est donc logique que les vieillards soient *très clairement* les patriarches et les apôtres.

La tradition médiévale n'est cependant pas parfaitement d'accord sur toutes les interprétations. Bède – dans son *Explanatio Apocalypsis* (PL 93) – est d'accord avec Beatus sur les Vieillards, mais à propos des Vivants, après avoir annoncé que « haec animalia multifarie interpretantur », il associe le lion à Matthieu et l'homme à Marc, trouvaille assez singulière étant donné que la tradition exégétique nous a habitués à l'attribution opposée. En outre, les raisons pour lesquelles les animaux sont associés à chacun des évangélistes sont pour Bède très différentes de celles que donne Beatus. Enfin, Bède mentionne le fait que parfois les animaux, au lieu de signifier les évangiles, signifient l'Eglise tout entière. Plus loin, quand il s'agira d'interpréter la figure de l'Agneau, qui semble si solidement liée à l'image du Christ, Bède rappelle que Tyconius voyait en l'Agneau l'Eglise. Bède est plus subtil que Beatus, preuve en est la clarté critique avec laquelle il se rend compte que les interprétations sont multiples : « Dominus qui agnus est innocenter moriendo, leo quoque factus est mortem fortiter evincendo. »

En somme, Bède sait ce que savent aujourd'hui les auteurs de traités d'iconographie chrétienne médiévale, c'est-à-dire qu'un même animal ou une même fleur peuvent aussi signifier des réalités opposées, comme Dieu et le Diable, la symbolique étant le lieu d'homonymies et de synonymies continues et entrelacées. Il sait que l'interprétation est un exercice de haute volée rhétorique et cite, au début de son Commentaire, les sept règles énoncées par Tyconius pour la lecture des textes sacrés, dont certaines sont de véritables règles d'interprétation des figures rhétoriques¹⁸⁴. Bède sait que l'herméneutique est unchoix interprétatif – chose que Beatus, très sûr de son décodage, semble moins prendre en compte (peut-être est-ce précisément parce qu'il ne connaît pas de doutes exégétiques, et semble lire l'Apocalypse comme un livre transparent, que le commentaire de Beatus, et non celui de Bède, deviendra un texte

populaire et déterminant).

En vérité, Beatus n'ignore pas que le texte sacré peut être lu de nombreuses façons. Augustin l'avait répété clairement, dans ces chapitres des *Confessions* (XII) où est expliqué comment l'Écriture peut se comprendre de plusieurs manières, et il donnait des exemples extrêmement pénétrants. Dans une expression comme « Au principe Dieu créa », certains entendent par « principe » sa Sagesse, mais d'autres entendent par « principe » le commencement des choses. Et si certains entendent le ciel et la terre comme la matière première, d'autres les entendent en tant que déjà formés et distincts, et d'autres encore veulent que le nom *Ciel* désigne la nature spirituelle achevée dans sa forme, et que le nom *Terre* exprime la matière corporelle dans son informité¹⁸⁵.

C'est ainsi, dit Augustin, que Dieu lui-même inspire les prophètes et les patriarches, de façon à concevoir *ab initio* tous les sens qui pourront être attribués à leurs paroles. Quand il y a débat sur le sens d'une expression de Moïse, Augustin se demande non seulement si les deux interprétations peuvent être vraies, mais encore une troisième ou une quatrième qu'on pourrait découvrir, *ut excluderem ceteras quarum falsitas me non posset offendere*. Pourquoi ne croirait-on pas qu'elles aient été toutes vues par ce grand serviteur de Dieu ?

Ainsi, d'un côté, l'interprète médiéval procède suivant une sorte d'empirisme théorique, passant avec désinvolture d'une interprétation à l'autre, citant une *auctoritas* comme indiscutable alors qu'il fausse son propos, se référant à un Père illustre quand ça l'arrange et l'ignorant quand il trouve une interprétation qui lui semble plus persuasive (à l'exclusion, naturellement, de ces *quarum falsitas me non posset offendere* – petit chef-d'œuvre d'herméneutique médiévale). De l'autre, il est toujours convaincu d'être illuminé dans sa lecture par la grâce divine et prend son interprétation comme la seule possible, en l'appuyant de preuves – évidemment étrangères à l'idée que nous nous faisons de la rigueur scientifique.

Mû par cette *dogmatique sans préjugés* (si cet oxymore est recevable), l'interprète se comporte comme s'il n'y avait qu'un seul code, alors que tous savent très bien qu'il y en a plusieurs, et sans que cela semble déranger personne. De ce fait, si l'on doit parler de code symbolique médiéval, il faut savoir que ce code est dense en bifurcations sémantiques, que c'est un véritable dictionnaire des synonymes et des homonymes, où une image peut suggérer de multiples réalités, et une chose réelle des images différentes – toutes vraies, car ce que Dieu a à dire est vaste et complexe, et tout langage étant inadapté, on tente de le saisir comme on peut, petit à

petit.

Quoi qu'il en soit, Beatus est de ceux qui veulent faire parler le texte de la façon la plus univoque possible. Pour expliquer pourquoi les vingt-quatre vieillards sont *très ouvertement* les patriarches et les apôtres, il se perd dans une démonstration numérologique aussi probante à ses yeux que l'était pour Galilée le fait de jeter des corps pesants du haut de la tour de Pise. Il lui semble en effet évident que l'Eglise soit constituée de manière duodénaire suivant les douze tribus d'Israël et, puisque douze est le nombre des heures du jour et douze celuides heures de la nuit, ne voit-on pas les apôtres être douze et douze les prophètes et les patriarches qui, seuls, resplendissaient, représentant la loi dans la nuit qui précédait l'avènement du Christ¹⁸⁶.

Par conséquent, le Nouveau Testament montre le Christ incarné et sa manifestation est dite lumière et jour, et il est dit soleil (témoin le prophète) *ecce vobis, qui timete Dominum, orietur sol justitiae*, puisqu'il a élu les douze apôtres comme les heures du jour et qu'il dit lui-même d'eux *vos estis lux mundi*. Et à ces douze apôtres, il a intégré le corps des évêques.

Beatus se nourrissait de ce délire herméneutique, qui fascina ses contemporains autant que ses descendants (comme le prouve l'abondance des manuscrits enluminés que son commentaire a engendrée).

Beatus fait plus encore. Il interprète comme des signes « évidents » non seulement les images des plus grands (les Vieillards, les Vivants), mais aussi les plus petites caractéristiques figuratives suggérées par le texte. Ainsi, les quatre animaux ont six ailes et sont constellés d'yeux pour une raison encore une fois *très ouverte* : parce que, étant les quatre évangélistes, ils comprennent et voient tous les mystères divins, passés et futurs. Et ils sont lion, taureau, homme et aigle parce que Marc parla le premier de Jean-Baptiste qui aimait le désert (« in hoc autem forma leonis est »), Luc commença en se référant à l'esprit sacerdotal et en citant Zacharie (« bene ergo Lucam similem vitulo dicit, vitulus enim in persona ponitur sacerdotum sicut dicit Esaya »), Matthieu fut celui qui insista sur la génération terrestre et humaine de Jésus, d'où l'image d'homme, et enfin Jean fut le théoricien du verbe qui vient du ciel et au ciel remonte, c'est pourquoi l'aigle le symbolise bien (S 278 et suiv., B 462 et suiv.).

6.2. Voir l'Écriture

Beatus incarne une tendance médiévale typique, en vertu de laquelle l'imagination – même théologique – est éminemment visuelle. Ce n'est pas un hasard si le texte de Beatus a engendré tant d'enluminures. Les enlumineurs n'ont illustré le texte qu'*a posteriori*, mais Beatus écrivait un texte alors déjà destiné à être enluminé, et songeait d'autant plus à son illustration que le texte sacré qu'il avait sous les yeux semblait imaginé pour des figures particulièrement vives.

L'exégétique moderne semble regarder avec suspicion cette suggestion figurative, comme un rebut historique dont il faudrait libérer le texte johannique pour pouvoir l'interpréter correctement :

Le lecteur occidental moderne doit encore se prémunir contre la tendance à traduire en tableaux visuels les figures et les scènes présentées par l'auteur. Celui-ci adopte un matériel symbolique conventionnel, sans se préoccuper de l'effet figuratif ainsi obtenu. Ce serait donc faire fausse route que de vouloir se représenter par l'imagination l'Agneau avec sept cornes et dix yeux, ou la Bête avec dix têtes et sept cornes, en se demandant, par exemple, comment les dix cornes seraient réparties sur les sept têtes. Il est en revanche nécessaire de traduire les symboles intellectuellement, sans s'arrêter à leur effet sur notre imagination. Ainsi, le nombre sept étant le symbole de la plénitude, les sept cornes et les sept yeux signifient que l'Agneau possède la plénitude de la puissance (les cornes) et de la connaissance (les yeux) (Rossano 1963, p. 342).

Le fait est que le médiéval, qui ne savait ni ne voulait lire le texte de cette manière, faisait même exactement le contraire. D'abord parce qu'il était dans l'ignorance de ces traditions orientales que le philologue possède aujourd'hui, avec une conscience historique et ethnographique claire : donc si le texte disait sept têtes et dix cornes, il fallait prendre l'expression à la lettre. Ensuite parce que à l'époque de Beatus, déjà, et plus encore par la suite, penser par images était la manière favorite – et pour de vastes masses d'analphabètes, même riches et puissants, qui posaient les yeux sur le manuscrit enluminé ou sur toute autre représentation figurative, la manière privilégiée – l'unique façon de comprendre et de mémoriser le texte sacré. Il était donc nécessaire, en particulier pour qui était animé de préoccupations pédagogiques, de concevoir des événements et des personnages visuellement détaillés par le menu. Plus le détail était monstrueux ou mirifique, plus l'imagination s'en trouvait éveillée, et la passion déchiffreuse accrue. Un symbole visuel rempli de détails doit nécessairement être plus riche de sens,

comme il arrive d'ailleurs dans les rêves. Comme il arrivait aussi dans la tradition mnémotechnique latine (et grecque), que le Moyen Age connaissait pour partie grâce à des textes rescapés et pour partie par ouï-dire, selon laquelle une connaissance, pour être emmagasinée par la mémoire, doit être associée à une scène, la plus surprenante et la plus terrible possible (cf. Carruthers 1990).

Nous n'irons pas jusqu'à dire, comme une surévaluation de l'influence des mnémotechniques pourrait inviter à le penser, que toute la tradition apocalyptique n'est rien d'autre qu'une tentative de fixer en images mémorables quelques principes moraux et eschatologiques. En revanche, nous pouvons affirmer que la passion médiévale pour l'imagerie apocalyptique est également issue d'influences mnémotechniques.

Beatus se plaçait donc devant le texte dans un esprit opposé à celui de l'exégète moderne : les scènes *doivent* être traduites en tableaux visuels, et il faut se préoccuper de l'effet figuratif qui en résulte, parce que la cryptographie, le rébus mystique dépendent aussi de cet effet. Et s'il y a dix cornes et sept têtes, il est même nécessaire de se demander comment les chiffres, en soi incongruents, trouvent une congruence figurative. Le problème de l'enlumineur, qui doit être résolu figurativement, est le même que celui du commentateur, qui doit le résoudre symboliquement. Et l'impasse du commentateur naît souvent du fait qu'il pense à traduire le texte avec la mentalité de l'illustrateur. L'Apocalypse de Beatus est un exemple éclatant de ce phénomène.

Voyons maintenant comment cette impulsion à traduire le texte en images claires amène à le trahir. Partons du début de la vision johannique, c'est-à-dire de Celui qui siège sur le trône, avec quatre vivants, et de sa source la plus probable et évidente : la vision d'Ezéchiel (Ezéchiel 1, 4-26).

Ezéchiel parle d'un « gros nuage » et d'un « feu jaillissant » au milieu duquel on distingue « comme l'éclat du vermeil ». Et au centre apparaissent quatre êtres animés ayant tous une forme humaine, avec quatre faces et chacun quatre ailes, des jambes droites et des sabots de bœuf étincelants comme l'airain. Sous leurs ailes, des quatre côtés, ils ont des mains humaines. Et ces êtres animés (que la tradition et les traductions prendront ensuite l'habitude d'appeler les Vivants) ne se tournent jamais en arrière, mais chacun avance droit devant lui.

Jusqu'ici, la vision semble représentable. C'est alors que le prophète nous dit que les quatre êtres, en plus d'avoir tous une « face d'homme », ont à droite une face de lion, à gauche une face

de taureau et en même temps une face d'aigle. Leurs ailes sont déployées vers le haut ; deux d'entre elles se rejoignent et les deux autres couvrent leur corps. « Leur aspect était celui de charbons ardents ayant l'aspect de torches, allant et venant entre les êtres vivants. »

Autre fait embarrassant : bien qu'Ezéchiél ait dit que les quatre êtres avançaient droit devant eux sans jamais se retourner, il dit maintenant qu'ils « couraient en tout sens comme le font les éclairs », puis qu'une roue apparaissait à terre à côté de chacun d'eux, et que les roues, toutes semblables et ayant l'éclat de la chrysolite, s'imbriquaient l'une dans l'autre. Elles se déplaçaient dans les quatre directions, sans besoin d'obliquer en avançant, et leurs jantes étaient couvertes d'yeux sur leur pourtour. Quand les Vivants avançaient, les roues avançaient à leurs côtés ; quand ils s'élevaient au-dessus de terre, les roues s'élevaient. « Là où l'esprit les poussait, les roues allaient, et elles s'élevaient également, car l'esprit du vivant était dans les roues. »

Comme nous le verrons ensuite, il est évident qu'Ezéchiél n'est pas en train, pour ainsi dire, de décrire un tableau, mais de raconter une série d'événements oniriques. Mais concluons : maintenant, au-dessus de la tête des Vivants, apparaît dans le firmament une pierre de saphir en forme de trône, sur lequel est assise une forme ayant apparence humaine – et l'éclat du vermeil à partir et au-dessus de ce qui semble être ses reins, et l'aspect du feu au-dessous. La clarté qui l'entoure est semblable à un arc-en-ciel en un jour de pluie. « C'était quelque chose, dit Ezéchiél, qui ressemblait à la gloire de Yahvé. » Voyant cette gloire, il se jette face contre terre et entend une voix lui parler.

La même vision revient, sous une forme plus brève, dans l'Apocalypse (4, 2-8), sauf que Jean semble partir du point où s'arrêtait Ezéchiél. Un trône apparaît immédiatement dressé dans le ciel, et sur ce trône siège l'Un, dont l'aspect est celui d'une pierre de jaspe et de sardoine. Un arc-en-ciel aux reflets d'émeraude enveloppe le trône, autour duquel se trouvent vingt-quatre sièges sur lesquels sont assis vingt-quatre vieillards vêtus de blanc et portant des couronnes d'or sur leurs têtes. Du trône (devant lequel brûlent sept lampes ardentes, symbole des sept esprits de Dieu) sortent des éclairs, des voix et des tonnerres. Devant le trône s'étend comme une mer transparente, semblable à du cristal. *Au milieu du trône et autour de lui*, se tiennent les quatre Vivants, constellés d'yeux par-devant et par-derrrière. Le premier vivant est comme un lion, le deuxième vivant est comme un jeune taureau, le troisième vivant a comme un visage d'homme et le quatrième vivant est

comme un aigle en plein vol. Les quatre êtres ont chacun six ailes, et sont constellés d'yeux tout autour et au-dedans...

Il importe de reporter ici la version latine dans laquelle Beatus lisait ce texte (*Commentarius* III, S 266, B 442 ; S 267, B 459) pour comprendre comment il poursuit sa lecture, même si le texte dont il disposait apparaissait différent de celui de la Vulgate (mes italiques) :

Et ecce thronus positus erat in caelo, et supra thronum sedens, et qui sedebat similis erat aspectui lapidi iaspidis et sardino ; et iris in circuitu sedis, similis aspectui zmaragdino ; et in circuitu throni vidi sedes viginti quattuor, et supra sedes viginti quattuor seniores sedentes in veste alba, et in capitibus eorum coronas aureas. Et de sede procedunt fulgura et voces et tonitrua. Et septem lampades ignis ardentis, qui sunt septem spiritus Dei. Et in conspectu thronisicut mare vitreum simile cristallo. Et vidi *in medio throni et in circuitu throni* quattuor animalia plena oculis ante et retro. Animal primum simile leonis, et secundum animal simile vituli, et tertium animal habens faciem hominis, et quartum animal simile aquilae volantis. Haec quattuor animalia singula eorum habebant alas senas : et in circuitu et intus plena sunt oculis.

A première vue, la vision de Jean semble être calquée d'Ezéchiél, sauf que, si pour Ezéchiél chacun des quatre Vivants a la face des quatre différents animaux à la fois, Jean rend la même vision plus facilement représentable en images : chacun des quatre a la face d'un animal différent. Chez Ezéchiél, les animaux ont quatre ailes, alors qu'ils en ont six chez Jean¹⁸⁷, et sur ces six ailes naturellement, après s'être étonné qu'elles ne correspondent pas à l'espèce des quatre animaux (y compris l'aigle, qui devrait n'en avoir que deux), Beatus se perd en interprétations allégoriques. En outre, pour Jean, les yeux ne sont pas sur les roues, ni sur les ailes des quatre créatures, mais sur les créatures elles-mêmes, car l'adjectif neutre dans *plena oculis* se réfère aux *animalia* et non aux *alae* (du reste, cette lecture est confirmée par le texte grec de 4, 6).

Jean ne parvient cependant pas à se soustraire complètement à l'influence du texte d'Ezéchiél. Devant le trône s'étend comme une mer transparente semblable à du cristal et « au milieu du trône et autour de lui » se tiennent les Vieillards. L'expression, qui se trouve également dans le texte latin utilisé par Beatus (« *in medio throni et in circuitu throni* »), n'est pas claire, car sur le trône il y a Celui qui siège, et l'on voit mal comment les Vieillards peuvent s'y trouver en même temps, *in medio*. Pour se sortir d'embarras, un traducteur moderne (Angelini 1969) élimine la seconde allusion au trône et

traduit de telle sorte que les Vivants semblent être, non au milieu du trône, mais au milieu de la mer de cristal qui s'étend face au trône : « Devant le trône s'étendait unemer houleuse d'un cristal transparent, et au milieu et autour se tenaient quatre Vivants pleins d'yeux par-devant et par-derrrière. » C'est une violence faite au texte, pour le rendre plus raisonnable. Mais pourquoi une vision doit-elle être raisonnable ?

A ce stade bien sûr, Beatus observe avec perplexité qu'il y a un problème, *quaestio oritur*, mais il s'en sort en relevant que ce qui est appelé soit trône, soit *sedes*, n'est autre que l'Eglise, sur laquelle se tient évidemment le Christ, mais où sont également hébergés, par sa générosité, les évangiles, les évangélistes et les vieillards, qui ne peuvent pas vivre en dehors de l'Eglise¹⁸⁸.

Solution élégante, mais qui contraste avec le reste de sa méthode exégétique, consistant justement à « voir » et à spatialiser les données du récit. Preuve en est que l'enlumineur à son tour, ne sachant comment s'en sortir, représente différemment et sur des planches différentes ce problème topologique.

Par exemple (dans le Beatus de Ferdinando e Sancha de Madrid – et c'est le cas le plus fréquent dans les autres Beati), pour répondre à des exigences de cadrage, les Anciens sont réduits de douze à huit, et il n'y a qu'une roue centrale. Comme dans de nombreux Beati, Celui qui siège devient un agneau (parce que Beatus l'identifie au Christ), mais on ne voit pas clairement si les yeux sont représentés – si l'on doit entendre comme yeux ce qui est autour du trône de l'agneau ou qui apparaît sur les ailes des quatre animaux. Mais ce qui compte davantage, c'est que l'enlumineur ne parvient pas à rendre l'impression de mouvement suggérée par le texte verbal, c'est-à-dire le fait que les quatre Vivants se déplacent manifestement, et apparaissent tour à tour au milieu et autour du trône (figure 1).

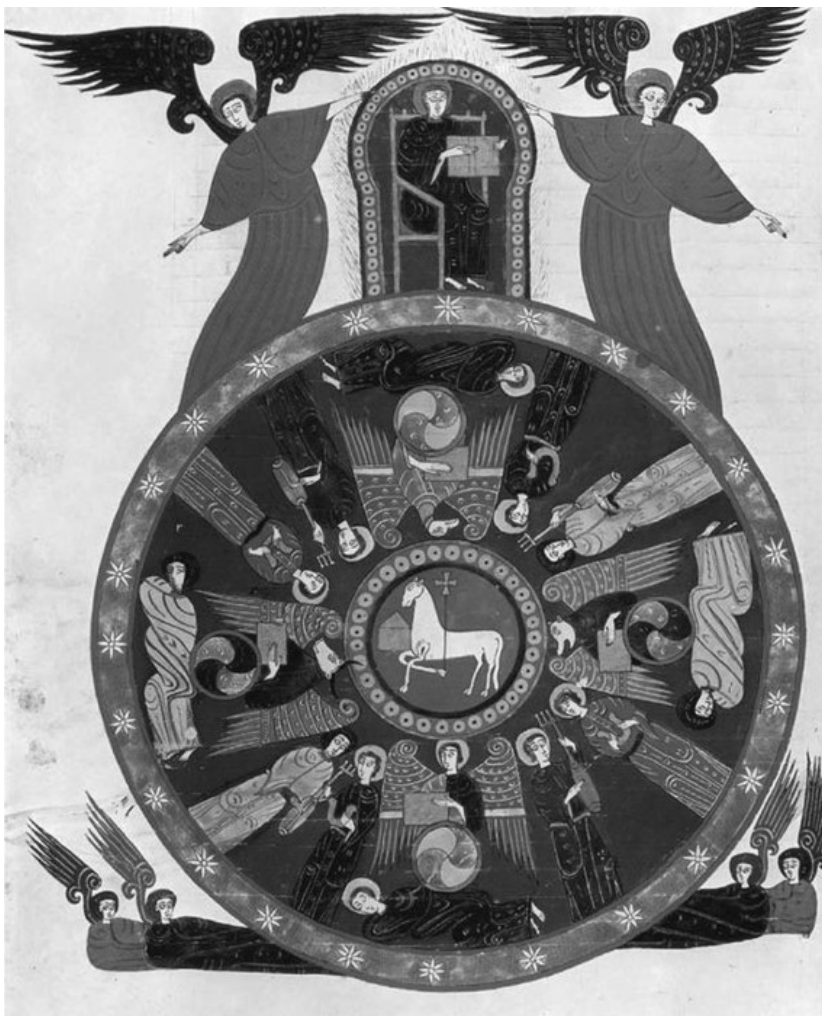


Figure 1

Plus intéressant est le cas du Beatus de San Millán, où l'enlumineur, dans une belle torsion de type expressionniste, tente au moins de rendre le mouvement des animaux ; il ne les fait pas passer *sur* le trône mais suggère qu'ils se déplacent en tourbillonnant *autour* du trône de l'Agneau (figure 2).



Figure 2

Dans le Beatus de Saint-Sever (figure 3), l'artiste, d'une certaine manière, essaie de rendre le mouvement de l'une au moins des quatre créatures, en montrant le lion sur le point d'envahir la zone circulaire du trône.



Figure 3

La culture médiévale a quelque difficulté à traduire en images les textes bibliques car cette tradition est issue de la culture grecque, qui est éminemment visuelle. Toute épiphanie du sacré, dans la Grèce classique, se réalise sous forme d'image et, pour des raisons évidentes, d'image fixe. Ce n'est pas un hasard si c'est dans la culture grecque que naît et prospère le genre littéraire de l'*ekphrasis*, comme description minutieuse de statues ou de tableaux, de manière à les rendre – grâce au langage verbal – presque visibles. Au contraire, la culture hébraïque était éminemment orale. Dans le *Timée* platonicien, le Démonstrateur crée l'univers en s'appuyant sur des figures géométriques, tandis que dans la Bible, c'est à travers un acte de parole que Dieu crée le monde. Les Grecs *voyaient* leurs dieux, alors que Moïse n'*entend* de Dieu que la voix.

Or, une voix peut certainement évoquer des images, mais alors ces images ne seront pas nécessairement immobiles. Par ailleurs, Ezéchiel et Jean ne disent pas avoir vu une galerie d'images fixes mais disent avoir eu une vision. Il n'est donc pas surprenant qu'ils ne s'expriment pas au présent, comme quelqu'un qui décrirait une image se trouvant encore sous ses yeux, mais au passé et à l'imparfait, comme nous ferions nous-mêmes si nous racontions un rêve, où les événements s'enchaînent. Toute expérience visionnaire est de nature onirique et ce que le prophète voit a l'imprécision et le flou de ce qu'on voit en rêve. Nous dirions aujourd'hui que la vision se manifeste comme un événement *cinématographique*, où les images se disposent par ordre de succession. De cette manière, il est donc possible de voir d'abord l'Un sur le trône, auquel les Vivants se superposent ensuite par fondu enchaîné, tout ayant encore changé

de place dans la séquence suivante, avec l'Un à nouveau sur le trône, les Vivants autour, et l'Agneau entre les deux. Toute l'Apocalypse suit cette marche onirique, dans laquelle les événements se répètent plusieurs fois : la Bête est donnée pour morte puis on la voit encore engagée dans un combat, Babylone est dite effondrée puis elle est encore là à attendre son châtement, et ainsi de suite.

Qu'on relise donc la vision comme la description d'une séquence en mouvement (rappelons-nous qu'Ezéchiel parlait d'êtres qui « couraient en tout sens comme le font les éclairs ») et toutes les contradictions disparaîtront. C'est une alternance de mouvements et de métamorphoses. Alors que l'image du rêve aurait pu lui servir de guide pour résoudre son rébus, Beatus pensait à des images synchroniquement spatialisées et immobilisées, sans qu'aucun cours temporel vînt les altérer.

6.3. Autres visualisations impossibles

Beatus n'est évidemment pas le seul à vouloir traduire en images représentables les visions bibliques. Examinons ce qui se passe avec la description du Temple. Le Temple n'apparaît pas dans l'Apocalypse, et Beatus n'en parle pas, mais il inspire certainement à Jean la vision de la Jérusalem Céleste. Or, toutes les tentatives médiévales pour visualiser les différentes descriptions bibliques du Temple souffrent de la même maladie que celle de Beatus : vouloir voir comme des images fixes ce qui était des visions oniriques et métamorphiques.

On trouve deux descriptions minutieuses du temple de Jérusalem, l'une dans le livre des Rois (1, 6), l'autre dans la vision d'Ezéchiel.

La description du livre des Rois est plus précise, plus *friendly* dirions-nous aujourd'hui, que celle d'Ezéchiel :

Le Temple que le roi Salomon bâtit pour Yahvé avait soixante coudées de long, vingt de large et trente de haut. Le *ulam* [vestibule] devant le *hékal* [grande salle de culte] du Temple avait vingt coudées de long dans le sens de la largeur du Temple et dix coudées de large dans le sens de la longueur du Temple.

Il fit au Temple des fenêtres à cadres et à grilles. Il adossa au mur du Temple une annexe autour des murs du Temple, autour du *hékal* et du *debir* [partie la plus sacrée], et il fit des étages latéraux autour. L'annexe inférieure avait cinq coudées de large,

l'intermédiaire six coudées, et la troisième sept coudées, car il avait disposé des retraits autour du Temple et à l'extérieur, en sorte que cela n'était pas lié aux murs du Temple. La construction du Temple se fit en pierres de carrière ; on n'entendit ni marteaux, ni pics, ni aucun outil de fer dans le Temple pendant sa construction. L'entrée de l'étage inférieur était à l'angle droit du Temple, et par des trappes on montait à l'étage intermédiaire, et de l'intermédiaire au troisième. Il construisit le Temple et l'acheva, et il couvrit le Temple d'un plafond à caissons de cèdre. Il construisit l'annexe à tout le Temple ; elle avait cinq coudées de hauteur et elle était liée au Temple par des poutres de cèdre. [...]

Il n'en va pas de même avec la description d'Ezéchiél (40, 5-49 et 41, 1-26) qui toutefois, et à cause précisément de son incohérence apparente, semble mettre les exégètes au défi des plus téméraires exercices de lecture.

Or voici que le Temple était entouré de tous côtés par un mur extérieur. L'homme tenait dans la main une canne à mesurer, de six coudées d'une coudée plus un palme. Il mesura l'épaisseur de la construction : une canne, et sa hauteur : une canne.

Il vint vers le porche qui fait face à l'orient, il en gravit les marches et mesura le seuil du porche : une canne de profondeur. La loge : une canne de longueur sur une canne de largeur, le pilastre entre les loges : cinq coudées, et le seuil du porche, du côté du vestibule du porche, vers l'intérieur : une canne. Il mesura le vestibule du porche : huit coudées ; son pilastre : deux coudées ; le vestibule du porche était situé vers l'intérieur. Les loges du porche oriental étaient au nombre de trois de chaque côté, toutes trois de mêmes dimensions ; les pilastres étaient de mêmes dimensions de chaque côté.

Il mesura la largeur de l'entrée du porche : dix coudées, et la longueur du porche : treize coudées. Il y avait un parapet devant les loges, chaque parapet avait une coudée de part et d'autre et la loge avait six coudées de chaque côté. Il mesura le porche depuis le fond d'une loge jusqu'au fond de l'autre, largeur : vingt-cinq coudées, les ouvertures étant en face l'une de l'autre. Il mesura le vestibule : vingt coudées ; le parvis entourait le porche de tous côtés. De la façade du porche, à l'entrée, jusqu'au fond du vestibule intérieur du porche : cinquante coudées. Il y avait des fenêtres à treillis sur les loges et sur leurs pilastres, vers l'intérieur du porche, tout autour ; et de même pour le vestibule, il y avait des fenêtres tout autour, et sur les pilastres, des palmiers. [...]

Et ainsi de suite. Qu'on essaie maintenant, mètre en main et avec une table de conversion des mesures, de reconstruire une maquette du Temple. Or non seulement les médiévaux n'avaient pas de table de conversion des mesures, mais les données dont ils disposaient à travers les multiples traductions et transcriptions de traductions pouvaient arriver déformées. Mais même un architecte aurait, de nos jours, des difficultés à traduire ces instructions verbales en un projet viable.

Il est intéressant d'observer les efforts faits par les allégoristes médiévaux pour *voir* le Temple tel que le décrit Ezéchiel (et pour le voir, ils vont jusqu'à tenter de fournir des instructions pour une reconstruction idéale – voir de Lubac 1959-64, II, 7, 2). La tradition hébraïque elle-même admettait l'impossibilité d'une lecture architectonique cohérente ; au XII^e siècle, Rabbi Salomon ben Isaac reconnaissait que personne ne pouvait rien comprendre à la disposition des chambres septentrionales, oùelles commençaient à l'ouest et jusqu'où elles s'étendaient à l'est, où elles commençaient à l'intérieur et jusqu'où elles s'étendaient à l'extérieur (cf. Rosenau 1979). Du reste, Ezéchiel lui-même dit avoir vu un « *quasi aedificium* » et non une construction véritable, et les Pères déjà, comme ils admettaient qu'on ne pût expliquer littéralement la vision des quatre Vivants, disaient aussi que les mesures de l'édifice étaient inconcevables en termes physiques, parce que les portes par exemple auraient dû être plus larges que les murs.

C'est pourquoi des interprètes comme Hugues de Fouilloy dans son *De claustro animae* (XII^e siècle), bien qu'ils se fondent sur le livre des Rois 1, 6 (moins confus et moins confondant que la vision d'Ezéchiel), se bornent à faire une analyse des sens mystiques du Temple. Il est le corps du Christ et de tous les chrétiens (« *nostrum spirituale templum* »), les cèdres du Liban représentent les hommes les plus glorieux de tous les temps, les maçons de Hiram qui avaient taillé les pierres sont les bons moines qui savent réduire les irrégularités et les imperfections des pierres d'origine (c'est-à-dire les âmes de leurs frères) en les égalisant et en les disposant harmonieusement. L'éclat des métaux et des bijoux est l'éclat de la charité. Tailler les pierres signifie couper net les vices humains. Salomon emploie trente mille ouvriers ; ce nombre est la combinaison de 3 et de 10 – sans parler des significations mystiques de la décade : trois est le nombre de la Trinité, des trois vertus évangéliques (aumône, jeûne et prière) et des trois vertus de la lecture, de la méditation et de la prédication, et ainsi de suite.

Face aux mesures du Temple, Hugues préfère commenter le sens de leurs dimensions plutôt que de chercher à les interpréter

littéralement : « Longitudo domus est longanimitas boni operis in exilio hujus peregrinationis. Latitudo est charitas [...] celsitudo altitudinis est spes de praemio aeternae retributionis » (chap. XVII ; PL 176, 1118).

D'autres pourtant se sont efforcés de reconstruire le Temple parce que, si l'on acceptait le principe exégétique (d'origine augustinienne) selon lequel, quand on trouvait dans l'Ecriture des expressions apparemment trop minutieuses et fondamentalement inutiles, par exemple des nombres et des mesures, il fallait en apercevoir le sens allégorique, et reconnaître que l'allégorie biblique était *in factis* et non *in verbis* – qu'une canne soit de six coudées n'était donc pas une affirmation verbale ni un *flatus voci*, mais un fait vraiment vérifié que Dieu avait ainsi prédisposé pour que nous puissions l'interpréter allégoriquement. C'est pourquoi le Temple *devait* pouvoir être reconstruit de manière réaliste, autrement cela aurait signifié que l'Ecriture nous avait menti.

C'est ainsi que dans son *In visionem Ezechielis* – en polémique avec le conseil des Pères de se limiter à une lecture spirituelle – Richard de Saint-Victor s'évertue, pour pouvoir ramener à une description réaliste le « quasi »-édifice décrit par le prophète, à refaire des calculs et à proposer d'autres plans et d'autres coupes, décidant, lorsque deux mesures ne coïncident pas, que l'une doit être rapportée à l'édifice tout entier et l'autre à une seule de ses parties ; il achève ainsi la tentative désespérée (et vouée à l'insuccès) de réduire le *quasi*-édifice à quelque chose qu'un maçon médiéval aurait pu construire (cf. de Lubac 1959-64, II, 5, 3).

6.4. La Jérusalem de Beatus

Quant à la Jérusalem biblique, la pensée chrétienne l'avait transformée en une image théologique, idéalisant et, pour ainsi dire, désincarnant la cité réelle et historique. La première transformation de Jérusalem apparaît à la fin de l'Apocalypse (21), où il est dit que son éclat est semblable à celui d'une pierre très précieuse, qu'elle avait d'épais et hauts remparts ; douze portes, et aux portes, douze anges. Trois portes à l'orient, trois au nord, trois au midi et trois à l'occident. Les remparts de la cité avaient douze assises, sur lesquelles se trouvaient les douze noms des apôtres de l'Agneau. La cité était carrée, de douze mille stades de côté, et les remparts de cent quarante-quatre coudées. Les remparts étaient de jaspe et la cité d'or pur, les assises des remparts étaient ornées de jaspe, de

saphir, de calcédoine, d'émeraude, de sardoine, de cornaline, de chrysolite, de béryl, de topaze, de chrysoprase, d'hyacinthe et d'améthyste. Les douze portes étaient faites d'une seule perle chacune, la place de la cité était d'or pur, semblable à un cristal limpide.

La cité n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car elle est illuminée par la gloire de Dieu et l'Agneau est son flambeau.

En ce sens, Jérusalem cesse d'être un lieu géographique pour devenir l'image de la Cité Céleste. Sa description est plus architectonique qu'urbanistique, avec une insistance particulière sur l'aspect esthétique. Description qui, par ailleurs, s'inspire de celle du temple d'Ezéchiel, où la construction est basée sur des formes carrées et non rectangulaires, comme dans d'autres textes bibliques.

Il était impossible que la vision de la Jérusalem Céleste ne fascine pas Beatus de Liébana et naturellement, même des siècles plus tard, ses enlumineurs.

Mais trois aspects de Jérusalem semblent particulièrement fasciner Beatus : sa perfection tétragonale, ses mesures, et l'éclat de ses pierres précieuses et de ses décorations en or. De fait, Beatus anticipait une esthétique des trois critères de la beauté, à savoir l'intégrité, la proportion et la lumière, mais il ne disposait pas des catégories philosophiques qui lui auraient permis de mettre en évidence les raisons de son admiration. C'est pourquoi il procédait par interjections confuses et calculs imprécis.

L'aspect principal de Jérusalem est de scintiller comme une gemme mais sans recevoir de lumière de l'extérieur. Jérusalem n'a pas besoin, pour briller, de l'éclairage des étoiles, elle irradie la lumière de l'intérieur comme une âme intérieurement illuminée par la grâce. Les douze portes sont des images des douze apôtres, des douze prophètes et des douze tribus d'Israël.

Douze portes, douze angles de portes (une mesure que Beatus tire d'on ne sait où, sans aucun support scriptural) et douze remparts font trente-six – soit le nombre d'heures que le Christ avait passées dans le sépulcre. La cité est carrée pour rappeler les quatre évangiles, puisque sa largeur est égale à sa profondeur. Beatus, suivant la Vulgate qui parle de 12 000 stades par 12 000 stades, décide de décupler 12 pour obtenir 120, qui est le nombre des âmes qui ont reçu l'Esprit Saint (d'après les Actes des Apôtres). Puis il ajoute à 120 les 24 Anciens de l'Apocalypse, et obtient ainsi 144, qui est le nombre de coudées que mesurent les remparts de Jérusalem. On pourrait poursuivre ainsi et montrer que pour Beatus,

chaque nombre, chaque détail de l'orientation de la cité, permet de découvrir de nouvelles et prodigieuses allusions allégoriques¹⁸⁹.

Pour obtenir un résultat « lisible », Beatus n'hésite pas enfin à recourir à des citations présentées comme fidèles et qui sont pourtant altérées – même de peu –, changeant un mot, éliminant une incise, modifiant une déclinaison.

6.5. *Mille annos*

Ce qui rend l'Apocalypse fascinante pour le Moyen Age, c'est l'ambiguïté substantielle de son chapitre 20 (1-15), qu'il conviendra de reporter ici en entier, dans la version latine qui était parvenue à Beatus (d'ailleurs tronquée en certains points par rapport à la Vulgate que nous connaissons) :

Et vidi angelum descendendum de caelo habentem clavem abyssi et catenam magnam in manu sua. Et tenuit draconem set anguem antiquum, qui est diabolus et Satanas et ligavit per annis mille. Et misit eum in abyssum et clusit et signavit super eum ne seducat amplius gentes usque dum finiantur mille anni. Post haec oportet eum solvi modico tempore.

Et vidi thronos et sederunt super eos, et iudicium datum est eis. Et vidi animas occisorum propter testimonium Ihesu et propter verbum Dei : et quicumque non adoraverunt bestiam neque imaginem eius non acceperunt notam super frontem suam aut super manum suam vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annos.

Beatus et sanctus qui habet partem in resurrectione prima : in eis secunda mors non habebit potestatem : sed erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum eo mille annos.

Et cum finiti fuerint mille anni solvetur Satanas de custodia sua et exiet seducere gentes quae sunt in quattuor angulos terrae, Gog et Magog (et congregabit eos in proelium) quorum est numerus sicut arena maris.

Et ascenderunt in altitudinem terrae et circumdederunt castra sanctorum et dilectam civitatem. Et descendit ignis a Deo de caelo et comedit inimicos suos : et diabolus seducens eos missus est in stagnum ignis et sulfuris ubi et bestia et pseudopropeta : et punientur die ac nocte in saecula saeculorum.

Et vidi thronum magnum et album et candidum, et sedentem super eum, cuius a facie fugit terra et caelum et locus non est

inventus eius. Et vidi mortuos, magnos et pusillos, stantes in conspectu throni. Et libri aperti sunt : et alius liber apertus est, qui est vitae. Et iudicati sunt mortui ex his quae scripta sunt in libris, secundum opera sua.

Et dedit mare mortuos suos, et mors et infernus dederunt mortuos suos.

Et mors et infernus missi sunt in stagnum ignis. Haec est mors secunda. Qui non est inventus in libro vitae scriptus missus est in stagnum ignis¹⁹⁰.

Interprété à la lettre, ce chapitre pourrait vouloir dire qu'à un moment donné de l'histoire humaine, Satan sera emprisonné et que, pendant tout le temps où il restera emprisonné, se réalisera sur la terre le règne du Messie, auquel participent tous les élus, récompensés par une « première résurrection ». Cette période durera les mille années de la captivité du diable. Puis le diable sera libéré pendant un certain temps, puis de nouveau vaincu. Alors le Christ en majesté commencera le Jugement Dernier, l'histoire terrestre s'achèvera et (nous sommes au début du chapitre 21) il y aura un ciel nouveau et une terre nouvelle, c'est-à-dire l'avènement de la Jérusalem Céleste.

Le problème, pour les chrétiens des premiers siècles, était de savoir si les mille ans du règne messianique taient encore à venir ou s'ils étaient déjà en train de les vivre. Si la première interprétation était la bonne, on devait alors attendre une Seconde Venue du Messie et une sorte d'âge d'or (que, par ailleurs, promettaient de nombreuses religions antiques), puis un retour préoccupant du diable et de son faux prophète, l'Antéchrist (ainsi que la tradition tendra progressivement à l'appeler, bien que l'Apocalypse ne fasse en effet mention que d'un Faux Prophète).

Au IV^e siècle prend son essor l'hérésie donatiste. Il est vrai que celle-ci se bat contre les ministres indignes du culte, affirmant l'invalidité des sacrements qu'ils administrent ; mais nier leur valeur aux actes liturgiques d'une grande partie de l'Eglise officielle, en lui opposant la pureté d'une communauté vertueuse jusqu'au rigorisme et illuminée par l'Esprit Saint, signifie en fin de compte opposer une Jérusalem Céleste (à venir) à la nouvelle Babylone représentée par l'Eglise.

La réponse d'Augustin (*De civitate Dei* XX) consiste à dire que ni la Cité de Dieu ni le millénaire ne sont des événements historiques qui se réaliseront en ce monde ; ce sont des événements mystiques. Le

millénaire dont parlait Jean représente la période qui court de l'Incarnation à la fin de l'histoire, donc celle qu'on est déjà en train de vivre, en acte, déjà pleinement réalisée dans l'Eglise. Augustin ne pense pas à discerner, dans la quotidienneté historique, les membres parfaits (de la cité parfaite) des membres réprouvés ; il sait que l'histoire humaine est pétrie d'erreur et de péché, y compris l'histoire des justes qui cherchent le salut en se rassemblant dans le corps de l'Eglise. Ainsi l'histoire terrestre ne sera pas le lieu d'une bataille pour la prédominance de la cité céleste – l'Harmageddon n'est pas de cette terre¹⁹¹.

Mais ce faisant, Augustin ouvre la voie à deux suggestions majestueuses. La première concerne précisément la possibilité terrestre de cette Cité de Dieu, dont il avait démontré qu'elle n'était pas de ce monde. Il arrive à Augustin ce qui arrive à ces nombreux polémistes qui, pour réfuter un argument, écrivent un livre voué à un succès tel que l'argument en question s'en trouve, sinon renforcé, du moins publicisé. Nous aurons ainsi l'occasion de voir combien le thème des deux cités, au cours de l'histoire, fascinera réformateurs et révolutionnaires, tous convaincus de la nécessité que la Cité de Dieu se réalise immédiatement et par l'intermédiaire des meilleurs : ergo une grande bataille, un Harmageddon sur terre, une révolution.

La seconde suggestion concerne l'avènement immédiat du Jugement Dernier, donc l'attente de l'An Mille. Si le millénaire n'est pas une promesse mais qu'il est en train de se réaliser *hic et nunc*, la première chose qui doit alors arriver, à bien interpréter l'Apocalypse, est la Fin du Monde. Que les interprètes soient ensuite en désaccord sur le calcul mathématique, à savoir si mille années signifient un chiffre précis ou indéfini, si l'on doit les compter à partir de la Naissance, de la Passion, du début ou de la fin des persécutions – qu'il s'agisse donc de mille, mille quatre cents, ou mille trente-trois ans, tout cela ne change rien au fait que, tôt ou tard, la fin du monde doit arriver.

L'histoire de l'Apocalypse au Moyen Age se meut entre ces deux lectures possibles, avec une alternance d'euphorie et de dysphorie, et la sensation d'une tension et d'une attente perpétuelles. En effet, soit le Christ doit encore arriver pour régner mille ans sur terre, soit il est déjà arrivé, mais en ce cas, il faut s'attendre assez rapidement à un retour du diable et à la fin du monde.

C'est dans ce contexte que Beatus écrit son commentaire. L'histoire nous dit qu'il l'a écrit pour des raisons théologiques précises. Elipand, archevêque de Tolède, et Félix, évêque d'Urgel, ont réveillés en ces années une veille hérésie, l'adoptianisme, qui nie

la divinité du Verbe, réduit au rang de fils adoptif du Père. Les adoptianistes espagnols sont « mitigés » : alors qu'ils acceptent que le Verbe soit le fils naturel du Père, ils ne considèrent le Christ en tant qu'homme que comme simple fils adoptif.

Beatus voit dans l'Apocalypse un texte propre à montrer un Christ dans la plénitude de sa consubstantielle divinité et filiation, et il utilise son commentaire comme une arme de bataille. Une bataille qu'il gagne, puisqu'il obtient de Charlemagne la convocation d'au moins deux conciles et un synode, en Allemagne et en Italie, au cours desquels les adoptianistes sont condamnés – ce qui explique en partie pourquoi le commentaire a fait grand bruit à cette époque.

Beatus s'attarde avec une ardeur lyrique, faisant parade de haute rhétorique médiévale, sur le « qui est, qui erat et qui venturus est » d'où il tire, sans rapport de conséquence, la preuve de la divinité du Christ. Mais ce qui le fascine surtout, c'est que le Christ soit *venturus ad iudicandum* – et quand il en vient au chapitre 20 de l'Apocalypse, c'est-à-dire à la prophétie ambiguë du millénaire, il commence même par une invocation à Dieu pour qu'il le retienne de tomber dans l'erreur. Il sait qu'il est en train de toucher un point essentiel.

Le texte johannique lui dit avant tout que l'ange enferme le diable dans l'abîme « usque non finiantur mille anni », puis que ceux qui sont morts à cause du témoignage de Jésus et qui n'ont pas adoré la bête « vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annos ». Il spécifie ensuite que ce règne marque la « première résurrection », qui est le baptême, et conclut : « et regnabunt cum eo mille annos ». Beatus admet que ces mille ans doivent être comptés à partir de la passion du Seigneur, et qu'ils sont par conséquent ceux du règne terrestre de l'Eglise, comme le voulait Augustin. Il répète plusieurs fois que le millénaire dont il est question tant pour le diable que pour les élus est bien celui dans lequel ses lecteurs et lui-même sont en train de vivre : « regnant cum Domino et hic et in futuro », « hos mille annos de hoc mundo dixit, non de perpetuo speculo », « regnaturam ecclesiam mille annos, id est usque ad finem istius mundi », « dicturos est regnabunt, ut ostenderet qui sunt isti mille anni ». Et ainsi de suite.

Pour débarrasser ce point de toute équivoque, il se lance en premier lieu dans une subtile analyse des temps verbaux ; en effet, à un certain moment, Jean dit que les élus « ont régné » pendant mille ans, et à un autre, qu'ils « régneront » pendant mille ans. Mais Beatus, qui sait comment se comporter avec les Saintes Ecritures, rappelle que les prophètes, à de nombreuses reprises, pour parler de

ce qui arrivera au Christ ou d'une chose qui est évidemment encore à venir, utilisent le passé simple (« et diviserunt vestimenta mea »). En second lieu, il dit plusieurs fois que *mille* est certainement un exemple de synecdoque à la façon de Tyconius, qui veut sans doute exprimer un temps plus long, mais il tire bien au clair le fait que, même s'ils'agit d'un nombre parfait indiquant une longue période, mille n'en est pas moins un nombre qui implique une fin et ne fait donc pas allusion au « *perpetuum saeculum* ».

Par conséquent, insiste Beatus, Jean est en train de parler du millénaire en cours et de la fin de ce monde. Psychologiquement parlant, comme le définit Camón Aznar, c'était à la fois un obsédé du millénaire et un rationaliste, en ce sens qu'il voulait à tout prix ramener les suggestions visionnaires de son texte de prédilection à des messages tous explicables. Or un obsédé du millénaire s'intéresse davantage au fait que nous approchions de sa fin, qu'au fait que nous soyons en train de le vivre.

Augustin, presque fâché de la myopie littérale avec laquelle les fanatiques du millénaire à venir lisaient le chapitre 20 (d'après lui, nombreux sont ceux qui ont réduit ce passage à une espèce de fable ridicule, *De civ. Dei* XX, 7), résolvait la question avec élégance : il s'agit d'une expression figurée pour indiquer la période pendant laquelle l'Eglise vit dans le monde (il ne tentait pas de prophéties). Beatus doit en revanche contraindre le texte de Jean à exprimer littéralement ce concept à travers chaque mot, chaque désinence verbale, chaque adverbe. Il ne veut pas l'emporter haut la main ; il veut que le texte soit *manifestissime* transparent.

Le lecteur du texte de Beatus était donc mis face à l'échéance du millénaire comme face à un fait historique incontestable, ce qui peut aussi nous aider à comprendre pourquoi son texte connaît une telle diffusion, et pourquoi la majorité des enluminures dont il est orné sont réalisées entre le début et la fin du X^e siècle, c'est-à-dire dans la période où l'on voit se rapprocher la fin du premier millénaire¹⁹².

Que Beatus se soit visionnairement noyé dans son propre jeu d'échos verbaux (citations bibliques, influences patristiques, querelles byzantines), cela se voit à l'énergie qu'il déploie, par exemple, contre les redoutables hérétiques qui soutiennent que le millénaire commence à l'Incarnation, alors qu'il ne fait aucun doute pour lui qu'il doit être calculé à partir de la Passion. Mais c'est encore plus visible dans les pages qu'il consacre à l'Antchrist.

Beatus est hanté par l'idée de l'Antéchrist, comme il s'en explique aussitôt, dès l'ouverture (S 44, B 73) : « Incipit tractatus de Apocalipsin Iohannis in explanatione sua a multis doctoribus et probatissimis viris illustribus, diverso quidem stilo, sed non diversa fide interpretatus ubi de Christo et ecclesia et de antichristo et eius signis primum recognoscas. » L'Apocalypse est un traité sur l'Antéchrist et sur les moyens de le reconnaître.

Sur ce thème, Beatus ne disposait pas que des propositions de l'Apocalypse. Au-delà des lectures qu'on faisait de certains prophètes bibliques, les évangiles et la première épître de Jean lui parlaient de l'Antéchrist¹⁹³. La littérature patristique était riche en prophéties sur l'Antéchrist (pensons au *De Antechristo* d'Hippolyte, III^e siècle), sans compter d'autres textes plus ou moins controuvés¹⁹⁴. Mais Beatus ne s'en contente pas. Il commence par se perdre dans une incroyable kabbalistique, jouant sur les allusions numérologiques du texte johannique pour fournir une espèce de matrice mathématique grâce à laquelle il serait possible d'identifier le nom de l'Antéchrist à venir. Ensuite, après avoir dit que l'Antéchrist doit venir, qu'il détruira la communauté des fidèles, que les saints auront besoin de tout leur esprit de martyr et de persévérance pour lui résister, il entreprend de montrer en détail que l'Antéchrist tentera de restaurer la loi hébraïque et sera, en définitive, un juif – reprenant sur ce point un thème familier à tous les auteurs de traités apocalyptiques, bien sûr, mais oubliant le plus tranquillement du monde qu'à cette époque, son pays est fréquenté par un Antéchrist en chair et en os, à savoir, les envahisseurs musulmans. Et l'on ne sait pas s'il s'en est aperçu (car au fond le royaume des Asturies, où se trouve Liébana, gravitait dans l'orbite française) ou s'il joue avec des allusions codées, car son Antéchrist non seulement imposera la circoncision, mais présentera aussi cette caractéristique de ne pas boire de vin (ce qui semblerait être une allusion aux musulmans). Une autre de ses caractéristiques sera de ne pas apprécier les rapports sexuels avec les femmes (point sur lequel les mahométans auraient été en désaccord) ; en outre (signe que cela ne marche ni pour les mahométans ni pour les juifs) l'Antéchrist, bien que lui-même *impurissimus*, séduira les gens en prêchant la sobriété et la chasteté – ce en quoi Beatus semble plutôt faire allusion à quelque hérésie rigoriste, peut-être même pas de son temps, mais en tout cas combattue par l'une de ses sources.

Mais le lecteur de Beatus ne s'occupait pas de contrôler la cohérence de son récit. Il voulait qu'on lui raconte l'Antéchrist. C'est que la fortune d'un texte s'explique aussi par quelque chose qui est hors du texte. Après l'An Mille, le lecteur médiéval se délectera

d'histoires d'amour, de guerre et même de magie, mais à l'époque de Beatus, l'Apocalypse l'emportait sur le Cantique des Cantiques.

Voilà pourquoi, sous l'influence probablement de Beatus, apparaîtra au X^e siècle le traité d'Adson de Montier-en-Der, *De ortu et tempore Antichristi*, où il est dit que l'Antéchrist naîtra du peuple juif et qu'il sera entièrement conçu dans le péché, car issu de l'union d'un père et d'une mère comme tous les hommes et non, selon le dire de certains, d'une seule vierge. Au début de sa conception, le diable entrera dans l'utérus maternel, par vertu diabolique l'Antéchrist sera nourri dans le ventre de sa mère, et la puissance du diable sera toujours avec lui. Et comme sur la mère de Notre Seigneur Jésus-Christ descendit l'Esprit Saint, qui l'emplit de sa vertu, ainsi le diable entrera dans la mère de l'Antéchrist et la comblera tout entière, l'entourera, la fera sienne, la possédera audedans et au-dehors de façon qu'elle le conçoive, grâce à la coopération du diable, par l'intercession d'un homme, et qu'il naisse totalement inique, mauvais, perdu. C'est pourquoi on l'appellera le fils de la perdition. Des magiciens, des sorcières, des devins et des enchanteurs, inspirés par le diable, se chargeront de son éducation à toutes les iniquités, faussetés et autres arts maléfiques¹⁹⁵.

Au XII^e siècle, Hildegarde de Bingen écrira que le fils de la perdition viendra avec toutes les ruses de la première séduction, plein de monstrueuses turpitudes et de noires iniquités, avec des yeux de feu, des oreilles d'âne, un nez et une bouche de lion, et en incitant les hommes à renier Dieu, il répandra dans leurs sens la plus terrible des puanteurs, ricanant d'un *rixtus* énorme et montrant d'horribles dents de fer (*Liber Scivias* III, 1, 14).

Le succès de la figure de l'Antéchrist est sûrement dû en partie aux angoisses millénaristes, mais pour expliquer ces angoisses et en tout cas, le succès de Beatus, outre les raisons théologiques et le goût pour l'affabulation symbolique, il faudra convoquer également des raisons *matérielles*, liées à l'état de crise dans lequel vivaient les siècles du haut Moyen Âge. Beatus n'était pas en train de raconter à ses lecteurs ce qui aurait pu arriver dans quelques années, ou dans mille ans, mais ce qu'expérimentait chaque jour l'homme de ces temps encore obscurs. Il suffit de lire ce que raconte Raoul Glaber dans ses *Historiarum libri*, évoquant des événements qui ne remontaient pas au temps de Beatus mais qui se passaient alors que le millénaire était déjà échu depuis trente ans, un peu avant 1033. Il décrit une famine due à un temps si peu clément qu'il était impossible de trouver un moment propice ni pour la semence ni pour la récolte, à cause surtout des inondations. La faim avait rendu tout le monde hâve, pauvres et riches, et lorsqu'il n'y eut plus

d'animaux ni d'oiseaux à manger, tout le monde dut se résoudre à se nourrir de charognes et « d'autres choses qui suscitent le dégoût rien qu'à en parler », jusqu'à ce que certains s'abaissent à dévorer de la chair humaine. Les gens de passage étaient agressés, tués, coupés en morceaux et mis à cuire, et ceux qui prenaient le chemin du voyage dans l'espoir de fuir la famine étaient égorgés et dévorés nuitamment par ceux qui les hébergeaient. Il y en avait même qui attiraient les enfants en leur montrant un fruit ou un œuf pour pouvoir ensuite les saigner et s'en repaître.

En de nombreux endroits, on mangeait les cadavres déterrés ; un tel avait apporté de la chair humaine déjà cuite sur le marché de Tournus pour la vendre, avait été découvert et condamné au bûcher, mais un autre avait alors subi le même sort parce qu'il était allé rechercher cette même chair là où on l'avait enterrée. En somme, « cette fureur insensée se répandissant et si bien que le bétail abandonné se trouva mieux à l'abri des risques d'enlèvement que l'homme »¹⁹⁶.

Peut-être Raoul était-il encore influencé par la lecture de Beatus, autrement on aurait du mal à comprendre comment des choses aussi horribles pouvaient arriver en 1033, alors même que depuis l'an 1003 déjà, l'Europe avait commencé à renaître (ce dont Raoul se réjouit dans le livre III, IV, 13) et que la terre, « comme si elle se secouait et se libérait de la vieillesse, semblait se couvrir tout entière d'un blanc manteau d'églises ». Mais Raoul était ainsi ; il racontera même dans le livre V comment le diable lui était apparu. Signe qu'une fois passé l'An Mille, d'un œil on riait du danger auquel on avait réchappé et de l'autre, on pleurait dans la crainte de s'être trompé dans les calculs et que le pire soit encore à venir. Mais quand il ne voit pas le diable et qu'il regarde autour de lui, Raoul semble être un chroniqueur plutôt fidèle. Il faisait donc véridiquement le récit de temps durs.

Pourquoi alors, au cours de siècles dominés par l'*insecuritas*, l'érudit qui lisait Beatus et l'illettré qui entendait lire ses descriptions apocalyptiques, ou voyait représentées les mêmes horreurs dans les églises et les abbayes, ne devait-il pas penser que *de te fabula narratur* ? Au fond, aujourd'hui encore on voit le succès qu'ont sur les écrans des histoires de cataclysmes et de désastres qui, sans répandre aucun espoir, alimentent (ou subliment, en nous hypnotisant) nos craintes et nos terreurs.

Dante entre modistes et kabbalistes¹⁹⁷

7.1. Le *De vulgari eloquentia*

Dans le *De vulgari eloquentia*, pour expliquer la pluralité des langues, Dante s'en tient au récit biblique, qu'il connaissait à travers le texte latin de la Vulgate, et c'est donc à ce texte que nous devons nous en tenir, sans nous poser de questions philologiques sur sa fidélité à l'original hébraïque. Parfois cependant – comme nous le verrons – Dante s'éloigne, avec cette impudence qui lui est familière, du texte de la Vulgate.

Si le *De vulgari eloquentia* (dorénavant DV) est un traité sur les langues et sur les actes de parole, la Genèse offrait à Dante de nombreux exemples d'« actes de parole » originaires, mais il faudrait d'abord s'entendre sur ce que signifie « parler ». On sait déjà, avec Augustin, que tout signe est quelque chose de sensible qui sert à faire venir à l'esprit quelque chose de différent ; cependant, cette définition (qu'on pourrait même attribuer au nœud que je fais à mon mouchoir pour me rappeler quelque chose) n'implique pas encore un rapport communicatif exprimé entre deux sujets. Pour Rosier-Catach (2006), cet aspect communicatif est souligné plutôt par des définitions comme celle qui apparaît dans la traduction calcidienne du *Timée*, reprise d'une certaine manière par Thomas (« ut Plato dicit, sermo ad hoc datus est nobis ut cognoscamus voluntatisindicia », *De veritate* 9, 4, 7)¹⁹⁸. Si Dante entendait ainsi un acte de parole, alors on ne devrait pas dire que Dieu « parle » quand Il prononce le *fiat lux* en vertu duquel « la lumière fut » (Genèse 1, 3-4) – et l'on pourrait dire la même chose d'autres expressions analogues qu'Il utilise au cours de la création. Ici Dieu semble plutôt savoir *how to do things with words*, c'est-à-dire qu'Il met en œuvre une qualité magique, opérative, performative de la parole – offrant ainsi un dangereux modèle à tous les futurs adeptes des pratiques

occultes, convaincus de pouvoir changer le cours des choses grâce à la prononciation de sons parahébraïques. Quant à savoir ce que fait Dieu quand, par exemple, Il appelle (« appellavit ») lumière le jour et ténèbres la nuit, cela n'est pas clair non plus, étant donné qu'Il n'a besoin de communiquer ces noms à personne, et encore moins à lui-même.

Dante est pourtant conscient du fait que la Bible parle souvent de manière figurée, et il ne fait pas de ces « paroles » divines des objets de réflexion étant donné que pour lui, l'homme est le seul à qui a été attribué le don de la parole, *patet soli homini datum fuisse loqui* (DV I, II, 8). Comme il le dira à maintes reprises, la capacité de parler est le propre de l'homme uniquement : ni les anges (qui sont dotés d'une « ineffable capacité intellectuelle » permettant à chacun de comprendre la pensée de l'autre, c'est-à-dire que tous lisent les pensées de tous dans l'esprit divin), ni les animaux (qui n'ont pas de passions individuelles mais des passions spécifiques et qui, connaissant les leurs propres, connaissent donc aussi celles de leurs semblables, sans besoin de connaître celles des animaux d'une autre espèce), ni enfin les démons (qui connaissent déjà réciproquement le degré de leur perfidie) n'en sont dotés. Et – peut-on commenter – si les anges n'ont pas besoin de parler, à plus forte raison, Dieu n'en avait pas besoin alors qu'Il créait l'univers.

Le DV entend donc s'occuper uniquement du parler humain, en tant que l'homme est guidé par la raison qui, en chaque individu, assume différentes formes de discernement et de jugement, et en tant qu'il a besoin d'une faculté qui lui permette de révéler, à travers des signes sensibles, un contenu intellectuel, dans un rapport entre son et sens qu'il reconnait (en accord d'ailleurs avec la tradition) *ad placitum*, c'est-à-dire qui est établi par convention¹⁹⁹.

Pendant, Dante doit aussi rendre raison de l'épisode narré en Genèse 2, 16-17, lorsque le Seigneur parle pour la première fois à l'homme, mettant à sa disposition tous les biens du paradis terrestre et lui commandant de ne pas manger le fruit de l'arbre du bien et du mal. Nous avons certainement affaire à un premier acte de communication, ce qui contredirait l'idée que l'homme ait été le premier à utiliser le langage. Dante se tire d'embarras en affirmant que si Dieu a communiqué quelque chose à Adam, cela ne signifie pas qu'il l'ait fait verbalement, car il pourrait s'être exprimé à l'aide de phénomènes atmosphériques, de coups de tonnerre et d'éclairs (idée traditionnellement issue du Psaume 148 : « ignis grando nix glacies spiritus procellarum quae faciunt verbum eius »).

Ces points éclaircis, Dante pourrait dès lors s'occuper de la façon

dont Adam a parlé lorsque le Seigneur (Genèse 2, 19 et suiv.) a modelé à partir du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel et les a amenés à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait – et chaque être vivant devait porter le nom que l'homme lui aurait donné, quel qu'il fût (« omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius »). Curieusement, Dante ignore ce thème d'Adam comme Nomothète (ainsi que ce terrible problème, déjà présent dans le *Cratyle* platonicien et qui obsédra les siècles à venir, de savoir sur quelles bases Adam a nommé les animaux : avec les noms qui leur *revenaient* à cause de leur nature, ou avec ceux qu'il avait arbitrairement décidé de leur assigner, *ad placitum*). Non seulement Dante néglige le fait qu'Adam, pour nommer les animaux, ait dû parler d'une manière ou d'une autre, mais il se dit perplexe à cause du fait que « selon ce que conte la Genèse en son début », la première à parler ait été la « très présomptueuse » Eve (« mulierem invenitur ante omnes fuisse locutam »), quand elle a dialogué avec le serpent, car il lui semble inconvenant qu'« un acte aussi glorieux du genre humain n'ait pas pris source dans l'homme plutôt que dans la femme » (« inconvenienter putatur tam egregium humani generis actum non prius a viro quam a femina profluxisse »).

Cette observation (mis à part son antiféminisme manifeste, curieux chez le poète d'une *donna angelicata* comme unique intermédiaire vers la vision céleste) semble étrange car dans la Genèse en effet, à part les « paroles » incertaines de Dieu, c'est bien Adam qui parle le premier, d'abord quand il nomme les animaux, puis quand il exprime sa satisfaction pour l'apparition d'Eve. En ce cas (1, 2, 23), pour la première fois son discours est même cité : « dixitque Adam hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est ». Comme (d'après Dante) on parle pour extérioriser les pensées de notre esprit et que la parole est donc un fait dialogique, Mengaldo (1979, p. 42) suggère qu'il voulait dire qu'avec Eve et le serpent, on a affaire au premier dialogue, donc au premier *acte de langage* exprimé à travers la production physique de sons signifiants. On serait alors amené à penser que, lorsque Adam se réjouit de l'apparition d'Eve et « dit » ce qu'il dit, il se le dit peut-être à lui-même et (mais peut-être sommes-nous en train de moderniser excessivement Dante) que la nomination des animaux ne serait pas à considérer comme un acte linguistique mais plutôt comme une fondation purement métalinguistique.

Quelle que soit la façon dont on veut comprendre cette liberté prise par Dante lecteur de la Bible, la suggestion de Mengaldo incite

néanmoins à éclaircir ce qu'était pour Dante un acte linguistique, en tant que distinct d'une langue, ou à nous demander si ne se profile pas chez lui une différence perçue de manière critique entre (pour utiliser des termes saussuriens) langue et parole.

Quoiqu'il se méprenne sur l'épisode avec Eve, Dante a en effet intérêt à soutenir qu'Adam aurait dû parler le premier : alors que la première voix qu'émettent les êtres humains est un vagissement de douleur, la première voix émise par Adam ne pouvait être qu'un son de joie et en même temps, un hommage à son créateur. Adam aurait donc en premier prononcé le nom de Dieu, *El* (DV I, IV, 4).

Face à ce premier acte linguistique de l'histoire humaine, Dante doit alors affronter le thème qu'il s'était proposé de traiter au début du DV, notamment parce que cette pluralité des langues qui lui est certifiée par l'expérience trouve son fondement et son explication dans la Genèse (11, 1 et suiv.). On connaît l'histoire : après le Déluge, « tout le monde se servait d'une même langue et des mêmes mots », mais leur superbe conduit les hommes à vouloir rivaliser avec le Seigneur et à construire une tour dont le sommet touche le ciel ; ainsi le Seigneur, pour punir leur orgueil et empêcher la construction de la tour, décide de confondre les langues.

Il est vrai qu'en Genèse 10, où il est question de la répartition des fils de Noé après le Déluge, il est dit à propos de la descendance de Japhet que « tels furent les fils de Japhet, d'après leurs pays et chacun selon sa langue, selon leurs clans et d'après leurs nations » (10, 5), et que le même concept est répété, en des termes presque semblables, pour les fils de Cham (10, 20) et de Sem (10, 31). Cette allusion à une pluralité des langues avant Babel donnera du fil à retordre non seulement à de nombreux exégètes, mais encore aux utopistes d'une langue parfaite (cf. Eco 1993) – toutefois Dante ne prend pas ces passages en considération.

Dante pense certainement qu'une langue parfaite existait avant la construction de la tour de Babel, avec laquelle Adam avait parlé à Dieu et avec laquelle avaient parlé ses descendants, et que la pluralité des langues n'était née qu'avec la *confusio linguarum*. Faisant preuve d'une connaissance exceptionnelle en linguistique comparée pour son époque, Dante montre comment les différentes langues nées de la confusion se multiplient sur un mode ternaire, suivant d'abord une division entre les différentes zones du monde, puis à l'intérieur de l'aire que nous appellerions aujourd'hui romane, se distinguant entre langue d'oc, langue d'oïl et langue du sî. Cette dernière s'est fragmentée en une pluralité de dialectes qui quelquefois, comme à Bologne, peuvent varier d'un quartier à un

autre de la cité. Et ce, parce que l'homme est un animal changeant par ses mœurs, par ses habitudes et par son langage, aussi bien dans le temps que dans l'espace.

Le projet de Dante, pour trouver à l'Italie une langue plus digne et plus illustre, passe nécessairement par une critique des différents vulgaires régionaux, étant donné que les meilleurs poètes se sont toujours éloignés du vulgaire de leur cité, et aspire à un vulgaire *illustre* (qui illumine et resplendit), *cardinal* (qui fonctionne comme gond et comme règle), *royal* (digne de prendre place dans le palais d'un royaume national) et *courtois* (langage du gouvernement, du droit, du savoir). Ce vulgaire représente une sorte de règle idéale dont se sont approchés les meilleurs poètes et par rapport à laquelle les vulgaires existants devront être jugés.

La seconde partie du DV, inachevée, ébauche les règles de composition du vulgaire illustre vrai et unique, la langue poétique dont Dante se considère fièrement comme le fondateur. Mais c'est la première partie qui nous intéresse ici.

Le DV définit le vulgaire comme la langue que les enfants apprennent à utiliser lorsqu'ils commencent à articuler les sons qu'ils reçoivent en imitant leur nourrice ; il l'oppose à une *locutio secundaria* que les Romains appelèrent grammaire, une langue gouvernée par des règles qui s'apprennent au moyen d'une longue étude et dont on acquiert l'*habitus*. Cette *locutio secundaria* correspond au latin scolastique qui, à cette époque, était enseigné grammaticalement dans les écoles, idiome *artificiel* « qui ne s'altère point par diversité de temps et de lieux », langue internationale de l'Eglise et de l'Université, raidie dans un système de règles par des grammairiens qui dictaient leur loi alors qu'elle n'était déjà plus la langue vivante de Rome.

Face à cette distinction, Dante affirme résolument que le vulgaire est la langue la plus noble, d'abord parce qu'elle a été adoptée la première par le genre humain, ensuite parce que le monde entier en bénéficie, « bien qu'elle soit partagée entre maintes façons de choisir les mots et de les prononcer » (I, I, 4), et enfin parce qu'elle est naturelle, alors que l'autre est artificielle.

D'un côté donc, on affirme que la langue la plus noble doit avoir les qualités de la naturalité, tandis que sa conventionnalité est confirmée par la diversité reconnue des vulgaires (et Dante admet que le rapport entre signifiant et signifié, conséquence de la faculté de langage, soit établi par convention, c'est-à-dire *ad placitum*), et de l'autre, on parle du vulgaire comme d'une langue commune à tous, même si elle se différencie en vocables et en prononciations

différentes. Mais si tout le DV insiste sur la variété des langues, comment concilier l'idée que les langues sont nombreuses avec le fait que le vulgaire (langue naturelle) est commun à tout le genre humain ? C'est, nous dit Dante, qu'il est « naturel » et commun à tous d'apprendre en premier une langue naturelle sans en connaître les règles, mais qu'il en est ainsi parce que tous les hommes ont en commun une disposition naturelle au langage, une *faculté du langage* naturelle, qui s'incarne ensuite en des substances et des formes linguistiques différentes (voir également Marigo 1938, p. 9, n. 23 et Dragonetti 1961, p. 32).

Dante affirme en effet (I, I, 1) qu'il existe une faculté d'apprendre le langage maternel qui est naturelle, et que cette faculté est commune à tous malgré la diversité des prononciations et des vocables. Il ne parle donc pas d'une langue spécifique, mais bien d'une faculté générale commune à l'espèce.

Voilà qui est clair : pour Dante, alors que la faculté de langage est permanente et immuable pour tous les membres de l'espèce, les langues naturelles sont en revanche capables de croître et de s'enrichir au cours du temps, soit indépendamment de la volonté de chacun des parlants, soit par créativité individuelle – et le vulgaire illustre qu'il entend forger est précisément un produit de créativité. Il semble toutefois vouloir placer, entre la faculté du langage et la langue naturelle, une instance intermédiaire.

Dans le premier chapitre de la première partie du DV, pour se référer à son concept de vulgaire, Dante parle de *vulgaris eloquentia*, de *locutio vulgarium gentium*, de *vulgaris locutio*, et utilise *locutio secundaria* pour la grammaire. Nous pourrions traduire *eloquentia*, au sens générique, aussi bien par « éloquence » que par « élocution » ou « parlure ». Mais une distinction apparaît à l'intérieur du texte entre différents choix lexicaux qui ne sont probablement pas dus au hasard. Dans certains cas, Dante parle de *locutio*, dans d'autres, de *ydioma*, de *lingua* et de *loquela*. Il parle de *ydioma* lorsqu'il se réfère, par exemple, à la langue hébraïque (I, IV, 1 ; VI, 1 et 7) et pour se référer à la gemmation des langues du monde et des langues romanes en particulier. En VI, 6-7, où il est question de la *confusio linguarum* babélique, Dante utilise *loquela* mais, dans le même contexte, il emploie également *ydioma*, aussi bien pour les langues issues de la confusion que pour la langue hébraïque, restée intacte. De même, il parle de la *loquela* des Génois ou des Toscans, mais utilise aussi *lingua* pour l'hébreu ou pour les dialectes du vulgaire italique. Toujours dans le même passage (VI, 6-8), pour dire qu'après la confusion babélique, les ouvriers de la tour parlent des langues imparfaites, il déclare que « tanto rudius nunc barbariusque

locuntur » et, quelques lignes plus loin, pour se référer à la langue hébraïque originelle, il parle d'« antiquissima locutione ».

On pourrait penser qu'il utilise tous ces termes comme des synonymes, si ce n'est que *ydioma*, *lingua* et *loquela* sont utilisés *uniquement* lorsqu'il veut parler d'une langue, tandis que *locutio* semble avoir un domaine d'utilisation plus générique, et apparaître également quand le contexte suggère l'activité de la parole. Par exemple, au sujet de certaines voix animales, il est dit qu'un tel acte ne peut être appelé *locutio* parce qu'il ne s'agit pas d'une véritable activité linguistique (I, II, 6-7). En outre, Dante utilise toujours *locutio* pour les actes de parole qu'Adam adresse à Dieu.

Il semble donc qu'il faille entendre aussi bien *ydioma* que *lingua* et *loquela* au sens moderne de « langue », tandis que *locutio* tient plutôt lieu d'actes discursifs.

En I, IV, 1, Dante se demande à quel homme a été donnée en premier la faculté de parole (*locutio*), ce qu'il a dit au commencement (« quod primitus locutus fuerit ») et pour qui, où, quand et en quelle langue (« sub quo ydiomate ») a été émis le premier acte de langage (« primiloquium ») – il me semble que *primiloquium* peut être ainsi traduit, par analogie avec *tristiloquium* et *turpiloquium* (I, X, 2 ; XIII, 3), qui se réfèrent à la mauvaise façon de parler de certains Romains et Florentins.

Peut-être Dante voulait-il souligner le fait qu'Adam parle avec Dieu avant de donner un nom aux choses et par conséquent que *Dieu lui avait donné une faculté de langage avant qu'il ne construise une langue*.

Mais quel idiome Adam a-t-il parlé ? Dante critique ceux qui, comme les Florentins, croient que leur langue natale est la meilleure, alors qu'il en existe un très grand nombre, dont beaucoup sont meilleures que le vulgaire italien. Il affirme donc (I, VI, 4) que Dieu avait créé, en même temps que la première âme, une *certam formam locutionis*. Si l'on traduisait cette expression par « une forme de langage bien déterminée » (comme le fait Mengaldo 1979, p. 55), on ne pourrait alors expliquer pourquoi, en I, VI, 7, Dante affirme que « ce parler fut donc l'idiome (*ydioma*) hébraïque, lequel forgèrent (*fabricarunt*) les lèvres du premier parlant ».

Dante précise qu'il dit *forma* « quant aux vocables des choses, quant à l'assemblage des vocables et quant à la façon de prononcer les assemblages de mots », laissant ainsi entendre que par *forma locutionis*, il se réfère à un lexique et à une morphologie, donc à une langue. Mais si on traduisait *forma locutionis* par « langue », le

passage suivant n'en serait que plus difficile à expliquer :

[...] qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa presumptionis humanae dissipata fuisset, ut inferius ostenderetur. Hac forma locutionis locutus est Adam : hac forma locutionis locuti sunt homines posterius ejus usque ad edificationem turris Babel, quae « turris confusionis » interpretatur : hanc formam locutionis hereditari sunt filii Heber, qui ab eo sunt dicti Hebraei. Hiis solis post confusionem remansit, ut Redemptor noster, qui ex illis oritus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis sed gratie frueretur. Fuit ergo hebraicum ydium illud quod primi loquentis labia fabricarunt » (I, VI, 5).

S'il entendait *forma locutionis* comme une langue formée, alors pourquoi utiliser, pour dire que Jésus parla hébreu, une fois *lingua* et une autre fois *ydium* (et aussitôt après, en I, VII, *loquela* est utilisée dans le récit de la confusion des langues), tandis qu'il parle de *forma locutionis* uniquement pour le don divin initial ? Par ailleurs, si l'on admettait que la *forma locutionis* n'est que la faculté de langage, on ne comprendrait pas pourquoi les pécheurs de Babel l'auraient perdue (alors que les Juifs l'ont conservée), étant donné que tout le DV reconnaît l'existence d'une pluralité de langues produites (sur la base de quelque faculté naturelle) après Babel.

Tentons alors une traduction alternative :

[...] et c'est de cette forme précisément que tous les parlants feraient usage dans leur langue, si elle n'avait été disloquée par la faute de l'humaine présomption, comme on montrera plus avant. Avec cette forme linguistique parla Adam : grâce à cette forme parlèrent tous ses descendants jusqu'à la construction de la tour de Babel – qui est interprétée comme tour de la confusion : cette forme linguistique fut celle dont héritèrent les fils d'Héber, qui d'après lui furent nommés Hébreux. A eux seuls elle resta après la confusion, afin que notre Rédempteur, qui par le côté humain de sa nature devait naître d'eux, jouît non d'une langue de la confusion mais d'une langue de grâce. Ce fut donc l'idiome hébraïque que construisirent les lèvres du premier parlant²⁰⁰.

Que serait cependant cette forme linguistique qui n'est ni la langue hébraïque ni la faculté générale du langage, qui appartient à Adam par don divin mais fut perdue après Babel – et que, comme nous le verrons, Dante tente de retrouver avec sa théorie du vulgaire illustre ?

Maria Corti (1981, p. 46 et suiv.) a proposé une solution à ce

problème, partant du principe qu'on ne peut comprendre Dante en le considérant seulement comme un disciple orthodoxe de la pensée thomiste. Celui-ci se réfère, en fonction des circonstances, à différentes sources philosophiques et théologiques, et il ne fait aucun doute qu'il subit l'influence de plusieurs courants de cet aristotélisme dit radical, dont le représentant le plus important fut Sigier de Brabant. Mais on trouvait aussi, à la tête des milieux de l'aristotélisme radical, Boèce de Dacie (qui subit avec Sigier la condamnation promulguée en 1277 par l'archevêque de Paris), l'un des principaux représentants des modistes, dont le *De modis significandi* aurait influencé Dante. Maria Corti voit en particulier dans le milieu bolonais de l'époque le foyer d'où, soit par présence directe, soit par contacts entre milieux bolonais et florentin, ces influences seraient parvenues jusqu'à Dante.

En ce cas, ce que Dante entendait par *forma locutionis* serait clair. Les modistes soutenaient justement l'existence d'universaux linguistiques, c'est-à-dire de certaines règles sous-jacentes à la formation de chaque langue naturelle. Dans le *De modis*, Boèce de Dacie rappelle qu'on peut tirer de chacun des idiomes existants les règles d'une grammaire universelle qui fasse abstraction tant du grec que du latin (*Quaestio* 6).

Par conséquent, ce que Dieu donne à Adam ne serait pas seulement une faculté de langage, mais ne serait pas encore une langue naturelle : ce seraient les principes d'une grammaire universelle, la cause formelle, « le principe général structurant de la langue tant en ce qu'il concerne le principe qu'en ce qu'il concernera les phénomènes morphosyntaxiques de la langue qu'Adam fabriquera lentement, en vivant et en nommant les choses » (Corti 1981, p. 47)²⁰¹. La *forma locutionis* donnée par Dieu pourrait être entendue comme une sorte de mécanisme inné qui rappelle exactement, à nous contemporains, ces principes universaux dont s'occupe la grammaire générative chomskienne.

Probablement, Dante pensait donc qu'avec Babel avait disparu la *forma locutionis* parfaite, l'unique qui permît la création de langues capables de refléter l'essence même des choses (identité entre *modi essendi* et *modi significandi*) et dont l'hébreu adamique était le résultat parfait et inégalable, et que seules avaient survécu des *formae locutionis* branlantes et imparfaites – comme le sont les vulgaires italiens, dont Dante dénonce l'incapacité à exprimer des pensées hautes et profondes.

Si le DV doit être lu ainsi, on peut alors comprendre la nature de ce vulgaire illustre que Dante chasse comme une panthère à l'odeur

suave (I, XVI, 1). Il est esquissé à grands traits dans les textes des poètes que Dante considère comme les plus importants, mais ne semble toutefois pas encore formé, réglé, explicité dans ses principes grammaticaux. Face aux vulgaires existants, naturels mais non universels, face à une grammaire universelle mais artificielle, Dante poursuit le rêve d'une restauration de la *forma locutionis* édénique, naturelle et universelle. Mais – à la différence des hommes de la Renaissance, qui partiront à la recherche d'une langue hébraïque restituée à son pouvoir révélatif et magique – Dante entend recréer la condition originelle par un acte d'invention moderne. Le vulgaire illustre doit être une langue poétique, la sienne, et sera pour un poète moderne le moyen de guérir la blessure postbabélique. Le second livre du DV n'est pas à lire comme un pur traité de stylistique, mais comme un effort pour fixer les conditions, les règles, la *forma locutionis* de l'unique langue parfaite concevable, l'italien de la poésie dantesque (Corti 1981, p. 70). Ce vulgaire illustre aura la *nécessité* (opposée à la conventionnalité) de la langue parfaite originelle car, de même que la *forma locutionis* parfaite permettait à Adam de parler avec Dieu, le vulgaire illustre permet au poète de rendre les mots adéquats à ce qu'ils doivent exprimer, et qui ne serait pas exprimable autrement.

C'est pourquoi, plutôt que de blâmer la multiplicité des langues, Dante met en relief leur capacité à se renouveler dans le temps. C'est justement sur la base de cette confiance dans la créativité linguistique qu'il peut se proposer d'inventer une langue parfaite moderne, sans partir à la chasse de modèles perdus. Si Dante avait vraiment pensé que l'hébreu inventé par Adam était la seule langue parfaite, il se serait débrouillé pour écrire son poème en hébreu. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il pensait que le vulgaire qu'il devait inventer correspondrait aux principes de la forme universelle donnée par Dieu, mieux que ne pouvait le faire l'hébreu adamique. Dante, avec cette arrogance qui lui est propre, se présente comme le nouvel Adam.

7.2. *Paradis* XXVI

Il semble toutefois, lorsqu'on passe du DV au *Paradis* XXVI (quelques années se sont écoulées), que Dante ait changé d'idée. Il était dit sans ambiguïté dans le DV que l'hébreu comme langue parfaite naît de la *forma locutionis* donnée par Dieu, et que c'est déjà dans cette langue qu'Adam s'adresse à Dieu en l'appelant *El*. Or dans

le *Paradis* (XXVI, 124-138), Adam dit :

*La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
innanzi che all'ovra inconsumabile
fosse la gente di Nembrot attenta :
ché nullo effetto mai razionabile,
per lo piacer uman che rinnovella
seguendo il cielo, sempre fu durabile.
Opera naturale è ch'uom favella,
ma, così o così, natura lascia
poi fare a voi, secondo che v'abbella²⁰².
Pria ch'io scendessi all'infernale ambascia
I s'appellava in terra il Sommo Bene,
onde vien la letizia che mi fascia :
e EL si chiamò poi : e ciò convene,
che l'uso dei mortali è come fronda
in ramo, che sen va e altra vene²⁰³.*

Adam ne dit pas seulement que les langues, nées d'abord d'une disposition naturelle à la parole, se différencient ensuite, croissent et changent sur initiative humaine, mais aussi que l'hébreu même qui était parlé avant la construction de la tour n'était déjà plus celui qu'il avait parlé dans le paradis terrestre, où Dieu était appelé I, alors qu'il fut ensuite appelé El.

Dire que l'hébreu adamique s'était déjà perdu à l'époque de la tour pourrait simplement constituer un moyen de justifier Genèse, 10. Mais ce qui frappe davantage, c'est cette étrange idée selon laquelle Dieu puisse être appelé I, choix qu'aucun commentateur dantesque n'a réussi à expliquer de manière satisfaisante.

On a suggéré que I soit mis pour l'unité en chiffres romains, et symbolise donc l'unité divine parfaite, mais dans le *Paradis* toujours (XIX, 128), le chiffre romain I vaut pour la plus petite quantité et s'oppose à M, qui vaut pour mille ; il est donc peu probable que le poète veuille désigner la divinité par un chiffre indiquant une valeur minimale.

Une deuxième interprétation semble, à mes yeux, dépendre d'un curieux phénomène d'ethnocentrisme, c'est-à-dire de la conviction qu'il n'existe qu'une langue et qu'elle est la plus parfaite. Voyons la traduction anglaise de la *Divine Comédie* dirigée par Dorothy Sayers, dont les treize derniers chants sont dus à Barbara Reynolds. La traduction de notre passage par Reynolds dit :

Ere I descended to the pains of Hell

*Jah was the name men called the highest Good
Which swatches me in this joy. Thereafter El
His title was on earth ; [...].*

Evidemment, si la forme dantesque I avait été conservée en anglais, on aurait pu la prendre pour un pronom et entendre que Dieu, à l'origine, s'appelait JE ; il est donc compréhensible que la traductrice ait choisi JAH. On pourrait penser que JAH n'est autre qu'une abréviation de Jahvé, mais la note où Reynolds suggère que Dante est en train de penser au Psaume 68, 4, dont elle reporte bien sûr la version de King James : « *Sing into God, sing praises to his name ; extol him that rideth upon the heavens by his name Jah, and rejoyce before him*²⁰⁴ » est tout bonnement risible.

Pourquoi cette explication est-elle risible ? D'abord parce que Dante, malheureusement, ne lisait pas l'hébreu, mais encore parce qu'il ne pouvait pas connaître la Bible de King James²⁰⁵. Dante en revanche connaissait la Vulgate, qui disait : « *Cantate Deo psalmum, dicite nomen ejus, iter facite ei qui ascendit super occasum. Deus est nomen illi. Exultate in conspectu ejus.* » Le nom de Dieu qu'il connaissait était donc *Deus* (du reste, même dans la traduction allemande de Luther, on ne trouve pas *Jah* mais *Herr*).

Nous devrions, de la même façon, abandonner l'hypothèse selon laquelle Dante aurait trouvé quelque chose sur le I en Exode 3, 15, puisque là aussi la Vulgate parle de « Deus », ou encore l'hypothèse selon laquelle Dante aurait entendu par I le pronom « io » (je) dans sa forme abrégée en usage dans le vulgaire florentin, car s'il est vrai que Dieu avait dit « *Ego sum qui sum* », c'était pour dire que son nom était « *Qui sum* », *Ehyieh* en hébreu.

Autre hypothèse. Isidore de Séville, dans le septième livre des *Etymologies*, énumère les noms traditionnels de Dieu suivant la tradition hébraïque et, outre El, Elohim, Eloé, Sabaoth, Elion, Eie, Adonai, Tetragrammaton, Saddai, il mentionne également Ia (« *quod in Deo tantum ponitur, quod etiam in alleluja in novissima syllaba sonat* »). Mais si Dante avait suivi Isidore, qu'il connaissait certainement, pourquoi aurait-il dû utiliser I plutôt que IA ? Certainement pas pour des raisons métriques (les seules pourtant qui auraient pu justifier l'abréviation), étant donné que son endécasyllabe aurait fonctionné dans les deux cas.

On ne peut résoudre la mystérieuse apparition de ce I qu'à condition de penser que Dante avait changé d'opinion sur la question de l'hébreu adamique original, à cause précisément de connaissances acquises directement ou indirectement – comme on a précédemment fait l'hypothèse qu'il avait emprunté l'idée de la

forma locutionis à l'entourage des modistes. C'est pourquoi il nous faut faire un pas, sinon en arrière, du moins sur le côté, afin de voir ce qui se passait à peu près à la même époque dans les milieux hébraïques.

Nous remonterons donc aux principes de la kabbale des noms, ou kabbale extatique, théorisée et pratiquée au XIII^e siècle par Abraham Aboulafia²⁰⁶.

La kabbale des noms est pratiquée en récitant les noms divins que le texte de la Torah dissimule, en jouant sur les différentes combinaisons de lettres de l'alphabet hébraïque. La kabbale dite théosophique, bien que hasardant des pratiques de lecture numérologique par acrostiche ou par anagramme, était dans le fond encore respectueuse du texte sacré. En revanche la kabbale des noms altère, embrouille, décompose et recompose la surface textuelle et sa structure syntagmatique même, jusqu'à ces atomes linguistiques que sont les simples lettres alphabétiques, dans un processus de recreation linguistique continue. Si, pour la kabbale théosophique, entre Dieu et l'interprète il y a encore le texte, pour la kabbale extatique c'est l'interprète qui se place entre Dieu et le texte.

La pratique de la lecture à travers la permutation tend à provoquer des effets extatiques. Comme le dit Aboulafia :

Et commence par combiner d'abord [les lettres] du tétragramme [YHVH] seulement, et observe chacune de ses combinaisons, déplace-les et fais-les permuter comme une roue, c'est-à-dire en avant et en arrière, comme un rouleau (de parchemin), et ne t'arrête que si tu vois son sens augmenter à force de le combiner [le tétragramme] et si tu crains de voir ton imagination se troubler et tes idées s'emporter ; ensuite, après une interruption, tu y reviendras et tu le questionneras. Jusqu'à ce que tu en ressortes un secret [de sagesse] ne le quitte pas. Ensuite, tu passeras au second [nom], *Adonay* ; interroge-le sur son fondement, et celui-ci te révélera son secret [...]. Ensuite tu relieras les deux [noms], tu les combineras, tu porteras toute ton attention et tu les interrogeras, et ils te feront part de profonds secrets [de sagesse] [...]. Puis tu permuteras [les lettres d'] *Elohim*, et lui aussi te révélera ses secrets » (*Hayyê ha-néfesh*)²⁰⁷.

Si l'on prend ensuite en considération les techniques respiratoires qui doivent accompagner la syllabation des Noms, on comprend comment on passe de cette syllabation à l'extase, et de l'extase à l'acquisition de pouvoirs magiques, puisque les lettres que le mystique combine sont les sons mêmes à travers lesquels Dieu a

créé le monde. Cet aspect deviendra plus évident au XV^e siècle. Idel (1988a, p. 204-205) dira de Yohanan Alemanno, ami et inspirateur de Pic de la Mirandole, que pour lui « la charge symbolique du langage était en train de se transformer en une sorte d'ordre presque mathématique. Ainsi le symbolisme kabbalistique se transformait – ou, peut-être, se transformait à nouveau – en un langage magique incantatoire ».

Cela était possible parce que les éléments atomiques du texte (les lettres), pour Aboulafia, ont un sens en soi, indépendamment des syntagmes dans lesquels ils apparaissent. Chaque lettre est déjà un nom divin : « comme pour les lettres du Nom, chaque lettre est un nom en soi, sache que le Yod est un nom, et que YH est un nom » (*Peroush Havdalah de Rabbi 'Akibà*).

L'idée que le nom de Dieu peut être exprimé même par une simple lettre du *tetragrammaton* est également confirmée par l'usage qu'on avait d'écrire le nom divin dans de nombreux manuscrits. Je fais référence à Perani (2004, p. 131-143), où l'on voit qu'il était d'usage, dans les manuscrits hébraïques médiévaux, de représenter le nom divin à travers une disposition calligraphique de trois ou quatre Yod. Or le fait que ces manuscrits soient issus de milieu italien nous encourage à soutenir l'hypothèse selon laquelle Dante avait connaissance de cette tradition.

Translitérons le Yod en I, comme Dante pouvait en effet le faire, et nous voilà en présence d'une source possible de la « volte-face » dantesque. Mais cette idée du nom divin n'est pas la seule que Dante semble avoir en commun avec Aboulafia.

Pour la kabbale extatique, le langage est un univers en soi, et la structure du langage représente la structure du réel. Dans les écrits de Philon d'Alexandrie déjà, on avait tenté de comparer l'essence intime de la Torah avec le Logos, le Monde des idées, et certaines conceptions platoniciennes avaient pénétré jusque dans la littérature aggadico-midrashique, qui voyait la Torah comme le schéma que Dieu avait utilisé pour créer le monde. La Torah éternelle était donc identifiée à la Sagesse et, dans de nombreux passages, à un monde des formes, un univers d'archétypes. Au XIII^e siècle, suivant une ligne clairement averroïste, Aboulafia posera une équation entre Torah et Intellect Actif, « la forme de toutes les formes des intellects séparés » (*Séfer Maftéah ha-Tokhahot*).

Pour Aboulafia toutefois, cette matrice de toutes les langues (qui ne fait qu'un avec la Torah éternelle, mais pas nécessairement avec la Torah écrite) ne coïncide pas encore avec l'hébreu. Aboulafia semble faire une distinction entre les vingt-deux lettres (et la Torah

éternelle) comme matrice et l'hébreu comme langue mère du genre humain. Les vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque représentent les sons idéaux qui doivent présider à la création de chacune des soixante-dix autres langues existantes. Le fait que d'autres langues comptent davantage de voyelles dépend de variations dans la prononciation des vingt-deux lettres fondamentales (les autres sons étrangers seraient, pour le dire en termes modernes, des allophones des phonèmes fondamentaux).

Pour Aboulafia toujours, les vingt-deux lettres représentent tous les sons naturellement produits par les organes de la phonation. C'est la façon de combiner les lettres qui permet de donner naissance à d'autres langues. Le mot *zeruf* (combinaison) et le mot *lashon* (langue) ont la même valeur numérique (386) : connaître les lois combinatoires signifie connaître la clé de formation de chaque langage. Aboulafia admet que le choix de représenter ces sons à travers des signes graphiques est une affaire de convention, mais il parle d'une convention établie entre Dieu et les prophètes. Il connaît très bien les théories courantes du langage, d'après lesquelles les sons, pour certaines choses ou certains concepts, sont conventionnels (puisqu'il trouve cette idée aristotélico-stoïcienne chez des auteurs comme Maimonide), mais il semble se tirer d'embarras grâce à une solution tout à fait moderne, c'est-à-dire en distinguant implicitement conventionalité et arbitrarité.

L'hébreu, comme toutes les langues, est né par convention (Aboulafia rejette l'idée, soutenue ailleurs, y compris dans le camp chrétien, selon laquelle un enfant laissé à lui-même après la naissance parlerait automatiquement hébreu), mais c'est la Langue Mère et Sainte parce que les noms donnés par Adam étaient *en accord avec la nature*, et non arbitrairement choisis. En ce sens, l'hébreu fut le *protolangage* et comme tel, il fut nécessaire pour créer toutes les autres langues, car « s'il n'y avait pas eu ce premier langage, il n'y aurait pas eu consensus mutuel pour donner à un objet un nom différent de celui qu'il avait auparavant, parce que la deuxième personne n'aurait pas compris le deuxième nom si elle n'avait pas connu le nom original, de façon à pouvoir se mettre d'accord sur le changement [...] » (*Séfer or ha-Sékhel* ; cf. Idel 1989, p. 13-14).

Aboulafia regrette le fait que son peuple ait, au cours de l'exil, oublié sa propre langue originelle, et il entend naturellement que le kabbaliste travaille à retrouver la vraie matrice des soixante-dix langues. Ce sera au Messie, en définitive, de révéler les secrets de la kabbale, et la différence entre les langues cessera à la fin des temps, quand chaque langue existante sera réabsorbée par la Langue

Il y a, une fois encore, quelque chose de commun entre les positions d'Aboulafia et de Dante. Aboulafia posait une équation entre Torah et Intellect Actif, et pour lui, le schéma grâce auquel Dieu avait créé le monde coïncidait avec le don linguistique qu'il avait fait à Adam, comme une sorte de matrice générative de toutes les langues qui ne coïncidait pas encore avec l'hébreu. On trouve donc, d'un côté, des influences averroïstes chez Aboulafia, qui le portent à croire en un Intellect Actif unique et commun à toute l'espèce humaine, et de l'autre, des sympathies averroïstes prouvées et indéniables chez Dante – ce que Nardi (1985, V) voit en tout cas comme une conception, d'origine avicenno-augustinienne, de la Sagesse divine, qui offre les formes à l'intellect possible. Les modistes eux-mêmes (surtout bolonais), ainsi que d'autres partisans d'une grammaire universelle, n'étaient pas étrangers à la veine averroïste. Nous sommes donc en présence d'une position philosophique commune qui, même sans chercher à démontrer d'influences directes, pouvait disposer nos deux auteurs à considérer le don des langues comme la remise d'une *forma locutionis*, matrice générative affine de l'Intellect Actif.

Ce n'est pas tout. Pour Aboulafia, l'hébreu était historiquement le *protolangage* ; mais le peuple élu avait, au cours de son exil, oublié cette langue originelle. D'où le fait qu'à l'époque de la confusion babélique, la langue d'Adam « s'éteignit toute », selon les mots de Dante dans le *Paradis*. Idel (1989, p. 17) cite un manuscrit inédit d'un disciple d'Aboulafia, où il est dit que :

[...] quiconque croit en la création du monde, s'il croit que les langues sont conventionnelles, doit aussi penser qu'il existe deux types de langue : la première est divine, née d'un pacte entre Dieu et Adam, et la seconde naturelle, fondée sur un pacte entre Adam, Eve et leurs enfants. La seconde est dérivée de la première, et la première ne fut connue que d'Adam et ne fut transmise à aucun de ses descendants, hormis Seth [...]. Et c'est ainsi que la tradition parvint jusqu'à Noé. Et la confusion des langues au temps de la dispersion ne se vérifia que pour le second type de langue, la langue naturelle.

Si l'on tient compte du fait que le terme « tradition » se réfère à la kabbale, alors le passage cité fait à nouveau allusion à une sagesse linguistique, à une *forma locutionis* comme ensemble de règles pour la construction de langues différentes.

Si la forme originelle n'est pas une langue, mais bien la matrice universelle des langues, non seulement la mutabilité historique

même de l'hébreu s'en trouve confirmée, mais encore l'espoir que cette forme originelle puisse être retrouvée et à nouveau mise à profit (de différentes manières, évidemment, pour Aboulafia et pour Dante).

Toutes ces observations prendraient du sens si l'on pouvait démontrer que Dante était, d'une manière ou d'une autre, au fait de la pensée kabbalistique hébraïque et, en particulier, de celle d'Aboulafia.

Or Aboulafia était venu à Rome en 1260, resté en Italie jusqu'en 1271 et revenu à Rome en 1280 dans l'idée de convertir le pape. Il était ensuite passé en Sicile, où l'on perd sa trace à la fin des années 1290. Ses idées ont donc sans aucun doute influencé le milieu hébraïque italien. On assiste en effet, en 1290, à un débat entre Hillel de Vérone (qui avait probablement rencontré Aboulafia vingt ans auparavant) et Zerahya de Barcelone, arrivé en Italie au début des années 1270 (cf. Genot-Bismuth 1988, II). Hillel, qui fréquente alors les milieux bolonais, écrit à Zerahya en reprenant la question – autrefois posée par Hérodote – de savoir dans quelle langue s'exprimerait un enfant élevé sans être exposé à aucune sorte de stimulus linguistique. Pour Hillel (qui semble ignorer ou négliger le fait qu'Aboulafia n'était pas du même avis), l'enfant s'exprimerait dans cet hébreu qui avait été originellement donné à l'homme par nature. Zerahya répond en l'accusant d'avoir cédé aux sirènes des « incirconcis » bolonais. Les sons émis par un enfant non exposé à une éducation linguistique, objecte-t-il, seraient semblables aux aboiements d'un chien, et l'on ne peut soutenir que la langue sacrée ait été donnée à l'homme par nature, parce que l'homme ne possède l'aptitude au langage qu'en puissance et n'apprend à parler qu'au moyen d'une éducation de ses organes phonateurs²⁰⁸.

Cette querelle suffirait à montrer que la thématique aboulafienne était débattue dans la péninsule, en particulier dans ce milieu bolonais qui aurait influencé Dante (et dont, d'après Maria Corti, il aurait assimilé beaucoup d'idées sur la *forma locutionis*). Mais Genot-Bismuth donne d'autres informations sur cette fin de siècle, où l'on verra plus tard un Yéhouda de Rome donner des leçons sur la *Divine Comédie* pour ses coreligionnaires, ou un Lionello di Ser Daniele faire de même en utilisant une *Divine Comédie* translittérée en hébreu, sans parler d'un personnage comme Immanuel de Rome qui semble, dans ses compositions poétiques, prendre à contre-pied les thèmes dantesques et aspirer presque à la composition d'une contre-*Comédie* hébraïque²⁰⁹.

Il ne s'agit pas uniquement d'influence dantesque sur le milieu

hébraïque italien. Genot-Bismuth apporte même lapreuve d'influences contraires, allant jusqu'à suggérer une origine hébraïque à la théorie des quatre sens de l'Ecriture qui apparaît dans l'*Epître XIII* de Dante – thèse peut-être audacieuse, si l'on pense à l'abondance de sources chrétiennes dont Dante pouvait disposer sur ce thème. Bien moins hardie, et néanmoins convaincante à de nombreux égards, est la thèse selon laquelle Dante pourrait avoir recueilli précisément à Bologne, dans les années qui suivirent la polémique Hillel-Zerahya, des échos de ce débat judaïque.

On pourrait dire que Dante se rapproche dans le DV de la thèse de Hillel (ou de ses inspirateurs chrétiens, comme Zerahya le lui reprochait), alors que dans le *Paradis* XXVI, il se convertit à celle de Zerahya, qui était aussi celle d'Aboulafia – si ce n'est qu'à l'époque où Dante écrit le DV, il aurait déjà pu connaître les opinions de l'un et de l'autre.

Bien que Genot-Bismuth prouve que certaines contributions historiographiques d'origine hébraïque feraient voir un jeu de suggestions et de reprises à travers le *De regimine principum* de Gilles de Rome, il suffirait de reconnaître l'existence d'un climat où les idées circulaient à l'intérieur d'une polémique constante, faite de débats écrits et oraux, entre l'Eglise et la Synagogue (cf. Calimani 1987, VIII). Certainement, si avant la Renaissance, un penseur chrétien s'était rapproché de la doctrine des juifs, il ne l'aurait pas admis publiquement. La communauté hébraïque appartenait à cette catégorie de parias, comme les hérétiques, que le Moyen Age officiel semble – comme le dit efficacement Le Goff (1964, p. 373) – détester et admirer à la fois, dans un mélange d'attirance et de peur, en les tenant à distance mais tout en fixant cette distance de manière suffisamment proche pour les avoir à portée de main, de sorte que « ce qu'on appelle charité à leur égard ressemble à l'attitude du chat jouant avec la souris ».

Avant sa réévaluation par l'humanisme, on ne disposait que d'informations imprécises sur la kabbale, que l'on confondait avec la nécromancie. On a suggéré par ailleurs (Gorni 1990, VII) que Dante cite avec trop d'insistance différents arts magiques et divinatoires dans la *Divine Comédie* (astrologie, chiromancie, physiognomonie, géomancie, pyromancie, hydromancie et, naturellement, les nécromants) : il était, en quelque sorte, très au fait d'une culture souterraine et marginale dont le kabbalisme faisait confusément partie, du moins d'après une vulgate courante.

Ainsi l'interprétation de la *forma locutionis* comme matrice universelle des langues, même sans être directement rattachée aux

modistes, redevient séduisante.

Le seul inconvénient, c'est qu'il ne s'agit là que de suppositions, car il n'existe pas de preuves certaines de ces contacts – comme le faisait aussi remarquer Giulio Busi (2004) dans sa recension de Debenedetti Stow (2004), laquelle non seulement adhère passionnément aux hypothèses à peine exposées, mais tend à transformer nombre d'hypothèses en preuves définitives.

Néanmoins, quand on ne peut travailler que sur des textes, certaines analogies textuelles, bien qu'elles ne puissent être adoptées comme des preuves probantes, n'en doivent pas moins être soulignées d'une manière ou d'une autre, ne serait-ce que pour encourager de futures recherches.

Nous concluons en imaginant que Dante, dans son voyage *post mortem* au Paradis – et non son voyage littéraire –, rencontre Aboulafia. Ils pourraient à cette heure converser aimablement, se jouant peut-être de nos efforts pour comprendre s'ils ont eu, oui ou non, quelque chose en commun. Si Adam venait alors s'introduire dans leur discussion, il serait intéressant de savoir quel type de langage parleraient ces trois-là pour pouvoir s'entendre. Mais comme celui qui écrit ici n'a pas vraiment confiance en l'existence d'une Langue Parfaite originaire, il préfère penser que les Anges, peut-être, s'occupent d'assurer un excellent service de traduction simultanée.

8.

Utilisation et interprétation des textes médiévaux²¹⁰

8.1. La modernité d'un paléothomiste

En 1920, Jacques Maritain publie *Art et scolastique*²¹¹, un petit ouvrage rempli de notes, d'annexes et de mises à jour, dans lequel il suppose (i) qu'il y a eu une pensée esthétique médiévale, attribuable en particulier à Thomas d'Aquin, et (ii) que cette pensée est encore assez actuelle pour rendre raison de différents aspects de l'art contemporain. Songeons au climat de l'époque : les mouvements d'avant-garde se succédaient depuis quarante ans, la philosophie française s'abreuvait de bergsonisme, consumant dans le même temps les derniers restes du positivisme ; quant à la néoscholastique, après sa reprise au XIX^e siècle, elle fleurissait dans les séminaires épiscopaux, entretenant une éternelle polémique avec la pensée contemporaine qui, pour sa part, l'ignorait.

Par ailleurs, si nous sommes aujourd'hui en mesure de parler d'une pensée esthétique, et s'il n'y a plus personne pour penser que les allusions au Beau contenus dans les *Summae* et les *Commentaria* étaient les ruines informes et éparées de la thématique classique, on n'acceptait pas si pacifiquement, dans les premières décennies du XX^e siècle, que le Moyen Age ait eu une vision esthétique propre (avec des différences et des nuances d'un auteur à l'autre et d'une période historique à l'autre). On pensait encore que cet objet d'enquête, que nous appelons maintenant « pensée esthétique médiévale », n'existait pas. Les textes à ce sujet n'existaient donc pas non plus, puisque ceux qui sont aujourd'hui reconnus comme tels étaient entendus comme des textes de métaphysique ou de physique, ou comme de banales discussions rhétorico-techniques sur l'enseignement par préceptes.

Du moins n'avait-on pas manqué, depuis le XIX^e siècle, de

penseurs néothomistes orthodoxes qui avaient reconstruit les thèmes d'esthétique présents dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, tantôt avec acuité, tantôt de manière plus naïve, et qui avaient proposé leurs reconstructions comme théoriquement valables pour le monde moderne (poussés par la confiance néothomiste en la *philosophia perennis*). Mais d'une part (contrairement à ce que fera Maritain), ils n'avaient pas tenté de comparaisons entre les textes médiévaux et les problèmes artistiques des siècles suivants, et de l'autre (fournissant à Maritain toute une série de mauvais exemples), ils oscillaient habituellement entre intentions historiographiques et projets théoriques, de sorte qu'on ne comprenait souvent pas bien qui, d'eux ou de Thomas, parlait²¹². Il a fallu attendre 1946 pour qu'apparaissent les textes fondamentaux et historiographiquement corrects de De Bruyne et de Pouillon, dont il sera question plus avant.

Mais *Art et scolastique* date du début des années 1920. Ce n'était certes pas là l'œuvre d'un néothomiste du XIX^e siècle, mais bien d'un homme moderne, un moderne qui accepterait ensuite d'être défini comme « paléothomiste » (1947, p. 9-10) et qui croyait cependant en Cocteau (inventeur acrobatique et exubérant de façons et de modes poétiques), s'enthousiasmait pour Satie, Milhaud, Poulenc, pour la peinture de Severini et de Rouault. Ce médiéval qui essayait de vivre le monde contemporain (et dont l'*Humanisme intégral* accentuerait encore l'engagement social et politique) était venu à saint Thomas sans pour autant oublier complètement Bergson²¹³, et voulait maintenant interpréter le problème de l'art et du beau selon les catégories de la scolastique. Il ne se posait pas le problème de ce qui était mort ou vivant dans la pensée médiévale : tout était manifestement vivant puisque lui, en plein XX^e siècle, raisonnait comme un médiéval. Et peu importait que bon nombre des définitions scolastiques qu'il employait fussent pensées à la manière de Bergson : au contraire, c'était une façon de montrer que le Moyen Âge n'était pas une île historique, mais une dimension de l'esprit. Par conséquent, en vertu de ce qui semblait « vrai » à Maritain, Bergson appartenait de droit à la *philosophia perennis*.

C'est dans cette double dimension psychologique et méthodologique qu'il fallait lire *Art et scolastique* – seul moyen d'en apprécier la fraîcheur, les rappels inattendus, les brusquessauts de l'antique au moderne, l'impétuosité « militante ». La culture des années 20 était donc incitée à réfléchir sur l'existence d'une esthétique médiévale qui, d'une certaine façon, était proposée comme un instrument capable aussi de définir les polémiques artistiques de l'époque.

Le cartésianisme inné de la culture française, imprégné par le néoclassicisme du moment (c'était l'époque où Cocteau soutenait Satie et Stravinsky dans *Le Coq et l'Arlequin*), se montrait particulièrement réceptif envers certaines propositions que Maritain empruntait à la tradition scolastique, mais que la culture moderne recevait comme neuves, après qu'elles eurent été ensevelies pendant des siècles dans les bibliothèques ecclésiastiques. La révélation d'un art comme *recta ratio factibilium*, fait technique opératif, disposition de matériaux suivant un ordre dicté non seulement par la sensibilité, mais surtout par l'intelligence – et la beauté synthétisée dans les trois critères de l'*intégrité*, de la *proportion* et de la *clarté* – ne pouvait pas ne pas revêtir une fonction libératrice à l'égard de nombreuses hypothèses romantiques et décadentes qui pesaient encore abondamment sur la spéculation esthétique. C'est ce qui explique aussi la fortune de Maritain (un peu plus tardive) aux Etats-Unis, où cette esthétique, proche d'une certaine manière de la tradition aristotélicienne que le monde anglo-saxon n'avait jamais abandonnée²¹⁴, avait même obtenu les honneurs d'une large divulgation sur le *Time*.

Art et scolastique mérite toutes les critiques que nous nous apprêtons à lui adresser, mais on doit admettre qu'il a encouragé de nombreux chercheurs à s'occuper d'esthétique médiévale. Le prix à payer (et Maritain le paie jusqu'au dernier centime) était de ne pas se comporter de manière historiographiquement rigoureuse, et d'*utiliser* librement les textes thomistes plutôt que de les *interpréter*. Mais pour un adepte de la *philosophia perennis*, la différence entre utilisation et interprétation n'était pas tellement importante : si saint Thomas restait un contemporain (puisque, comme on le disait dans les milieux néoscolastiques, il n'y a pas de progrès en métaphysique), on pouvait alors le lire à travers la sensibilité d'un contemporain.

8.2. Une lecture désinvolte

Maritain n'hésitait pas à inventer des citations thomistes qui n'existaient pas. C'est le cas par exemple de ce « *pulchra enim dicuntur quae visa placent* », qui devient chez Maritain « *pulchrum est id quod visum placet* ». La différence semble minime, mais ce qui chez Thomas était presque une observation sociologique (« les gens pensent que les choses belles sont celles qui plaisent à la vue, au moment où elles sont perçues ») se transforme en une définition

par essence, tant et si bien que Maritain en viendra, sur la base d'une telle définition, à identifier cette *visio* à un acte intuitif de type contemporain²¹⁵ (nous y reviendrons).

Qu'est-ce que la *visio* thomiste mettait en lumière ? Les textes de Thomas étaient sans équivoque : la *claritas* propre à la forme substantielle matérialisée dans la substance ordonnée. De quelle unique façon pouvait-on comprendre, dans les limites de la gnoséologie thomiste, la *visio* de cette splendeur substantielle ? Comme un acte de jugement complexe, imprégné d'intelligence, successif à l'abstraction première de la *simplex apprehensio*, donc comme acte médiateur et complexe. Ce résultat, conforté par le travail d'autres chercheurs, a été vérifié ailleurs (cf. Eco 1956).

Pour Maritain, en revanche, la *visio* devenait cet acte fulgurant et inédit d'un « sens intelligenciel » qui saisissait en un instant, sans aucun effort abstraitif, la forme dans le vif même de la matière. Le Beau devient, pour Maritain :

id quod visum placet, ce qui plaît *étant vu*, c'est-à-dire *étant l'objet d'une intuition* [...]. Contemplant l'objet dans l'intuition que le sens en a, l'intelligence jouit d'une présence, elle jouit de la présence rayonnante d'un intelligible [...]. Se détourne-t-elle du sens pour abstraire et raisonner, elle se détourne de sa joie, et perd contact avec ce rayonnement.

Pour entendre cela, représentons-nous que c'est l'intelligence et le sens ne faisant qu'un, ou, si l'on peut ainsi parler, le *sens intelligenciel*, qui donne lieu dans le cœur à la joie esthétique (1920, note 56, p. 173-175).

Il s'agit d'une idée extrêmement moderne que le philosophe médiéval n'aurait pas comprise, plutôt que refusée (voir aussi à ce sujet Campanelli 1996, p. 93 et suiv.). Même l'historien contemporain devrait éprouver un certain embarras en lisant qu'une chose qui est *vue*, donc d'une façon ou d'une autre perçue, doit pour cette même raison être *intuitionnée*. Nous reviendrons sur ce point. Pour le moment, contentons-nous de constater que Maritain nous propose dès lors une idée de la connaissance poétique comme connaissance *par connaturalité*, idée qu'il reprendra plus en détail dans ses œuvres ultérieures.

Nous trouvons la même distorsion dans la reprise de la définition de l'art comme *habitus operativus* (par ailleurs expliquée de façon exemplaire, avec quantité de données philologiques). Cette définition ne pouvait pas rester ancrée dans son acception médiévale : plus tard, De Bruyne et d'autres montreraient que c'est

seulement – et encore, timidement – dans un climat franciscain imprégné de platonisme, puis plus résolument au moment de la dissolution de la scolastique, dans le protohumanisme et à l'aube des doctrines maniéristes de l'*ingenium*, que fera son chemin dans la pensée moderne une conception de l'acte productif admettant la présence d'une idée intérieure originale comme noyau du processus créateur. Chez Thomas, la doctrine de l'art est encore classique. L'habitus opératif agit selon des canons préfixés et, si l'idée de l'art se soustrait à celle de pure imitation, ce n'est qu'à travers le recours à un acte constitutif de souvenirs d'expériences précédentes, comme celui décrit par Horace dans les premiers vers de l'*Ad Pisones*.

Pour Maritain, les limites de cette doctrine sont trop étroites. Il lui aurait suffi d'admettre qu'il parlait *après* saint Thomas, mais il n'aurait pu alors se déclarer paléothomiste. C'est donc avec une grande désinvolture qu'il greffe la leçon bergsonienne sur son prétendu cadre thomiste et déjà, dans *Art et scolastique* (même si ce n'est qu'en note), il parle de projet de l'œuvre non seulement comme ensemble de règles traditionnelles mais comme « raison séminale », « intuition » et enfin, « schéma dynamique » :

C'est une vue simple, bien que virtuellement très riche en multiplicité, de l'œuvre à faire saisie dans son âme individuelle, vue qui est comme un germe spirituel ou une *raison séminale* de l'œuvre, et qui tient de ce que Bergson appelle *intuition* et *schéma dynamique*, qui intéresse non seulement l'intelligence, mais aussi l'imagination et la sensibilité de l'artiste [...] (1920, note 95, p. 192).

Alors que Maritain écrit, le surréalisme approche, et le symbolisme porte ses derniers fruits ; quant au néoclassicisme de Satie, il ne peut lui faire oublier que la culture romantique tardive du symbolisme a désormais identifié l'art comme un langage éminemment adressé au sentiment, gardien d'un mystère que les mots ordinaires ne peuvent *révéler*. Ainsi, en expliquant le concept de *claritas*, il s'en tient à une définition trouvée dans *De pulchro et bono*, un opuscule que la philologie la plus rigoureuse n'attribuait pas à Thomas d'Aquin mais à Albert le Grand (d'ailleurs Maritain lui aussi avoue son incertitude, décidant toutefois de le prendre comme un témoignage fiable des idées de Thomas)²¹⁶. Il s'agit de la définition de la *claritas* comme *resplendentia formae supra partes materiae proportionatas*. Mais il y a encore chez Albert le Grand des accents platoniciens, une dialectique entre *esse* et *essentia*, où la forme, resplendissant sur la matière qu'elle organise, ne s'identifie cependant pas pleinement à elle, conservant une prééminence idéale propre, alors que chez Thomas, au beau milieu d'une dialectique entre *essence* et *acte concret d'exister*, la forme ne devient telle qu'en

s'individuant dans une substance concrètement existante (cf. Eco 1956, IV).

Mais ce n'est pas tout. A ce stade, Maritain, en note de bas de page, s'éloigne même d'Albert le Grand, pour qui le rayonnement de cette forme – qu'elle soit platonicienne ou aristotélicienne – n'en demeurerait pas moins quelque chose de compréhensible à quiconque comprenait le type d'objet qu'il était en train de contempler (un chien, un vase, un corps humain). Pour Maritain en revanche, la *claritas* étant clarté de la forme, elle est clarté métaphysique, clarté en soi, mais pas clarté pour nous. Principe d'intelligibilité de la chose, elle en est en même temps principe de mystère. Ainsi, le beau est la lueur d'un mystère. Du reste, on ne peut nier que Thomas lui-même, parvenu à l'extrême limite d'explication de la réalité essentielle des choses, aurait stoppé net face au mystère de la participation par laquelle celles-ci s'accrochent à l'être grâce à la continuelle intervention créatrice divine ; et il n'aurait pu expliquer cette réalité que grâce au pouvoir d'analogie du langage théologique. Mais l'*analogia entis* n'est pas l'analogie du symboliste et, bien qu'inadaptée, elle est un instrument de clarification du mystère métaphysique, dans un climat culturel où la possibilité intellectuelle de la connaissance de l'être est donnée comme implicite et où l'on accentue la clarté de l'être, plutôt que son mystère. Maritain, à l'inverse, accentue le mystère, tire saint Thomas vers saint Jean de la Croix (comme il le fera systématiquement dans *Les degrés du savoir*, 1932) et l'esthétique médiévale vers l'esthétique symboliste.

Ce soupçon n'est pas exagéré ; quelques pages plus loin, alors qu'il s'apprête à expliquer le caractère transcendantal du Beau (cette donnée canonique en vertu de laquelle, dans la pensée médiévale, le beau se concrétise, solidifie, et échappeaux sécheresses de l'impression subjective en se faisant un attribut objectif de la vérité et de la valeur morale, une propriété indissociable de l'être), il recourt aux mots de Baudelaire, et rappelle comme l'esprit humain, dans l'expérience de la beauté, a la sensation de ce qui le dépasse, de l'appel tangible de l'au-delà et saisit, dans la mélancolie qui en résulte, le témoignage d'une nature exilée dans l'imparfait, aspirant à l'infini à peine révélé. Insensiblement, le Beau comme transcendantal de marque médiévale devient donc quelque chose comme le sublime burkien ou kantien, mais filtré par une sensibilité décadente²¹⁷.

Voilà pour la situation d'*Art et scolastique*. Un livre de bataille qui

eut une influence historiographique en stimulant des études historiques (et faisant longuement peser sur elles l'hypothèque d'interprétations aussi fascinantes que risquées) ; une œuvre théorétique déguisée en commentaire, et donc pleine de contradictions.

8.3. Après *Art et scolastique*, l'apparition de la « poésie »

Dans les essais réunis sous le titre *Les frontières de la poésie* (1935), l'auteur semblait s'être libéré de son attitude faussement historiographique pour assumer la physionomie du théoricien à son compte ; mais c'est uniquement parce que l'engagement philosophique de ces articles est moindre que Maritain apparaissait plus libre et sans préjugés.

Dans *Les frontières*, les prémisses d'*Art et scolastique* trouvent matière à se développer largement : si l'artiste médiéval était l'exécuteur anonyme des règles objectives de son art, l'artiste que Maritain configure alors exprime « soi-même et sa propre essence », « à condition que les choses résonnent en lui ». L'artiste reçoit la réalité extérieure « dans les replis de son sentiment et de sa passion » non comme autre chose que soi, mais comme tellement identifié à soi et acquis qu'il ne fait plus aucune différence entre son propre esprit et les aspects secrets des choses, qu'il a faits siens. C'est pourquoi la connaissance poétique sera une connaissance par *résonance dans la subjectivité* (1935, p. 194-197).

Si la théorie scolastique de l'art était une théorie de la production, celle de Maritain devient une théorie de la connaissance, et pour y parvenir, Maritain a évidemment dû enrichir le concept scolastique d'*ars*. Il n'a pas osé déformer la catégorie, si clairement définie, que lui livrait la scolastique (telle qu'il l'expose effectivement dans *Art et scolastique*). Par conséquent, il flanque le concept d'art de celui de *poésie*.

Dans la tradition scolastique, la poésie n'est pas une catégorie esthétique (comme elle l'est pour Croce par exemple, c'est-à-dire également applicable à des formes littéraires en prose) ni, en tant qu'*ars*, une forme de connaissance : c'est seulement un habitus opératif, une habileté pratique. La poésie de Maritain se montre donc étrangère à la pensée médiévale.

Cette opération, déjà ébauchée dans *Art et scolastique*, conforte son statut non seulement dans *Les frontières* mais dans certaines de

ses œuvres suivantes. En définitive, tandis que l'art est une opération pratique réglée par les lois de l'intelligence, la poésie devient l'émotion intentionnelle, le fait intérieur originel qui anime intérieurement les règles de l'art. L'art commence donc après, avec « l'intelligence et la volonté de choix »²¹⁸. Dangereusement proche de la formulation idéaliste d'une dualité entre intuition lyrique comme expression intérieure et extrinsécation technique comme fait mécanique adjonctif, la dualité de Maritain lui permet toutefois de récupérer une théorie de la connaissance profonde propre au moment poétique, que ne permettait pas la notion médiévale d'art.

Le moment poétique est un moment intuitif qui met en jeu non seulement l'intelligence mais aussi l'émotion et la sensibilité. En lui, l'œuvre apparaît déjà comme virtuellement achevée ; l'idée créatrice est une « émotion intuitive et *intentionnelle* qui porte en soi beaucoup plus qu'elle-même », avide de donner l'existence à son fantasme, « éclair intuitif [...] où toute l'œuvre est contenue virtuellement et qui s'expliquera dans l'œuvre », enfin « c'est surtout [...] comme une émotion décisive qu'elle apparaît à la conscience » (1935, p. 182-195). Elle est ainsi car elle est l'effet d'un rapport profond avec la réalité (identification finale du mystère des choses avec l'esprit de l'artiste) : elle peut donc être entendue comme moment de connaissance prélogique du réel, instrument de révélation métaphysique.

Tout cela n'apparaissait pas explicitement dans *Art et scolastique*, ni n'apparaît dans *Les frontières* en termes théoriques clairs ; mais on le retrouve dans une série d'essais ultérieurs (qui préludent à *Creative Intuition in Art and Poetry*, de 1953). Il s'agit des essais *De la connaissance poétique* (1938a) et *Signe et symbole* (1938b). Les dates sont significatives : la culture contemporaine est alors revenue, en vertu de l'injection surréaliste, à une conception romantique de l'art comme instrument philosophique. L'absolu auquel elle donne accès n'est plus celui des romantiques, mais la structure systématique de Maritain lui permet précisément de réinterpréter la leçon surréaliste dans les termes d'une métaphysique qui n'est pas celle de l'absurde, mais d'un être signifiant et riche de déterminations positives. En somme, l'instrument poétique, ramené par le surréalisme à sa dignité cognitive, se réorganise maintenant suivant les modes d'une esthétique romantique et ce, pour révéler l'univers de saint Thomas, tel que le voit un paléothomiste imprégné de sensibilité esthétique moderne.

8.4. Le discours poétique : Maritain vs Thomas

Il y a des passages de la *Summa theologiae* (I, I, 9 ; II, 101, 2 ad 2) où Thomas admet une définition du discours poétique pour le moins décourageante. Il parle de la poésie comme *infima doctrina* et dit que « poetica non capiuntur propter defectum veritatis qui est in eis ». Cette définition du *modus poeticus* comme inférieur est amplement justifiée par le contexte dans lequel Thomas la propose : il s'agit d'une comparaison entre poésie vulgaire et Saintes Ecritures puis entre poésie et théologie, et dans un système hiérarchique où les sciences tiennent leur dignité de la dignité de l'objet auquel elles s'appliquent, la poésie ne peut qu'y être perdante. Son *defectus veritatis* tient au fait qu'elle raconte des choses inexistantes ; elle utilise les métaphores à des fins de représentation et dans un but divertissant ; elle se soustrait ainsi à la rigueur d'un contrôle rationnel et ne prétend pas être un instrument de connaissance mais, justement, de divertissement²¹⁹.

Il est vrai, comme Curtius (1948, XI et XII) l'a bien montré, qu'à partir justement de ces distinctions entre poète et théologien, et de certaines affirmations aristotéliennes sur les premiers poètes théologiens, des protohumanistes comme Mussato commenceront à esquisser une notion de la fonction révélatrice de la poésie ; mais nous sortons ici des limites de la scolastique et de son inflexible gnoséologie – en vertu de laquelle il semble pour le moins hasardeux d'entendre le *modus poeticus*, à cause de son *defectus veritatis*, comme une *perceptio confusa* de type baumgartien.

Maritain (1938a et 1938b) en revanche se réfère vraiment aux textes thomistes pour identifier le *modus poeticus*, en tant qu'imprécis et représentatif, à une connaissance par « connaturalité affective à la réalité », non conceptualisable puisqu'elle réveille en elle-même les profondeurs créatrices du sujet. La connaissance poétique est « inséparable de la productivité de l'esprit » (1938a, p. 95-96).

Quel sera l'instrument expressif et communicatif de cette connaissance par connaturalité affective ? Le symbole poétique, qui est un signe-image, quelque chose de sensible qui signifie un objet en raison d'une relation d'analogie, donc un signe qui, au-delà de son efficacité sémantique, obtient un effet pratique (il communique un ordre, un appel) par le charme qu'il exerce, grâce à une opération que Maritain n'hésite pas à définir comme « magique » (1938a, p. 299 et suiv.).

Toutefois, comme il ne lui semblait probablement pas que les textes de Thomas pussent soutenir cette interprétation, Maritain va

chercher la confrontation dans une scolastique contre-réformiste, à savoir celle de Jean de Saint-Thomas (ou Jean Poinsoy).

Or, la théorie du langage de Jean de Saint-Thomas est une théorie du langage philosophique et n'accorde aucune attention aux possibilités d'un langage poétique : le terme linguistique est ce en quoi se résout la proposition, comme il advient dans le prédicat et dans le sujet ; le terme est *vox* et il est *signum*, aussi bien mental qu'écrit, et il est *id ex quo simplex conficitur propositio* ; il est *vox significativa* (donc non dépourvu de sens comme l'est par exemple le son *blitiri*) et il l'est *ad placitum*, c'est-à-dire par convention. Sont donc exclues les voix significatives non conventionnées comme le gémissement²²⁰.

Maritain cependant tente de voir des allusions à la valeur « symbolique » des images dans certaines citations de Jean (comme « *ratio imaginis consistit in hoc quod procedat ab alio ut a principio et in similitudinem ejus, ut docet s. Thomas* »). Thomas affirme, c'est vrai, que « *species, prout ponitur ab Hilario in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio* » (*S.th.* I, 35) ; mais il parle de la définition plus traditionnelle de l'image comme liée à l'objet par un rapport de ressemblance, et non par convention – définition qui n'autorise aucune lecture « symboliste ». Maritain élabore pourtant, à partir de là, une définition du symbole poétique comme signe-image doté d'une relation analogique et ambiguë (ou polysémique) avec le *signatum*. Thomas d'Aquin n'ignorait pas l'existence de ces signes-images, capables de se placer dans une position vaguement ambiguë avec le *signatum*, mais il les entendait comme ces visions qui apparaissent aux prophètes et qui annoncent, par exemple, qu'il y aura sept ans de prospérité en montrant sept beaux épis pleins. Il s'agirait d'un procédé purement poétique, et là encore, Thomas sous-entend qu'il est inférieur ; tant et si bien qu'il juge plus sûres et plus valables ces prophéties dans lesquelles l'image est remplacée par les mots, signes sans équivoque et bien plus souhaitables dans un rapport aussi délicat que celui de la réception du message divin²²¹.

Mais dire que dans la prophétie se manifestent des procédés « poétiques » *ne signifie pas assimiler procédé poétique et prophétie*.

Disons alors, pour éliminer ce faux problème, qu'il existe, chez les auteurs auxquels Maritain se réfère, un signe-image fondé sur un rapport d'analogie – et le fait qu'il soit partiellement dévalorisé n'a certes pas grande importance puisque, comme on l'a vu, il s'agit ici comme ailleurs de discuter non pas tant d'esthétique mais de théologie, et la préférence va évidemment aux véhicules

communicatifs plus sûrs, c'est-à-dire moins ambigus « poétiquement ». Mais une fois reconnue l'existence de signes-images (comme l'enseigne du reste toute la tradition allégoriste), le médiéval tente toujours néanmoins de les conventionnaliser autant que possible, grâce aux répertoires symboliques, fixant pour chaque image un sens défini, et une liste de quatre au maximum. S'il y en a davantage, s'il arrive par exemple, dans certains bestiaires, que le lion signifie aussi bien le Christ que le Diable, c'est à cause d'un chevauchement d'informations traditionnelles. Mais le devoir de l'herméneute médiéval ne consiste pas à maintenir une ambiguïté féconde, chargée de suggestions multiples, comme il plairait au Maritain lecteur de Baudelaire, mais bien au contraire à identifier le plus tôt possible un sens définitif qui vaille pour le contexte (habituellement scripturaire) examiné.

Il suffirait à Maritain, pour soutenir sa position, de se placer en dehors de la tradition médiévale, en déclarant que l'homme moderne a renversé la situation. Incapable de choisir entre interpréter le rôle du symboliste moderne ou celui de l'allégoriste antique, d'une part il jette une ombre d'équivoque sur le texte médiéval, et de l'autre il compromet la compréhension de ses propositions personnelles en les faisant paraître des « remâchages » inactuels de vieilles positions thomistes alors qu'elles sont, de droit, des affirmations typiques des esthétiques contemporaines. Difficile d'avoir un pied à Montparnasse et l'autre *Vico degli Strami*²²². Mais cette insoutenable ubiquité est l'essence même de l'esthétique de Maritain. C'est ce qui fait son charme fané, et explique en même temps qu'elle ait eu la vie courte.

8.5. Intuition créatrice vs intellect agent

Venons-en maintenant à un livre comme *Creative Intuition in Art and Poetry* (1953)²²³, écrit et pensé en milieu anglo-saxon par un Maritain plus mûr, enrichi par une expérience de lecture intense sur les textes poétiques contemporains et partiellement défait de sa déférence rigide envers les textes médiévaux³⁶³.

Maritain, qui ne se présente apparemment pas ici comme interprète de saint Thomas mais comme penseur autonome, développe cette conception révélatrice de la poésie qui avait été ébauchée dans ses essais précédents.

J'entends par poésie [...] cette intercommunication entre l'être intérieur des choses et l'être intérieur du Soi humain qui est une

sorte de divination (p. 1).

La poésie nous oblige à considérer l'intelligence à la fois dans ses sources secrètes à l'intérieur de l'âme humaine, et dans son fonctionnement non rationnel (je ne dis pas irrationnel) ou non logique (p. 2).

D'une part, comme nous l'avons vu à propos de l'art oriental, quand l'art uniquement tourné vers les Choses parvient à révéler les Choses et leurs sens cachés, il révèle aussi, obscurément et malgré lui, la subjectivité de l'artiste. [...] D'autre part, quand l'art tourné avant tout vers le Soi de l'artiste parvient à révéler la subjectivité créatrice, il révèle obscurément du même coup les Choses, leurs aspects et leurs sens cachés – et en vérité avec un plus grand pouvoir de pénétration, j'entends dans les profondeurs de cet être corporel lui-même et de cette nature que nos mains touchent. [...] Notre enquête descriptive et inductive nous amène à penser qu'à la racine de l'acte créateur il doit y avoir un procès intellectuel tout à fait particulier, sans parallèle dans la raison logique, par lequel les Choses et le Soi sont saisis ensemble au moyen d'une sorte d'expérience ou de connaissance qui n'a pas d'expression conceptuelle et n'est exprimée que dans l'œuvre de l'artiste (1953, p. 30)²²⁴.

Cependant, même si cette théorie de la connaissance poétique se heurte évidemment à la conception médiévale de l'art comme *recta ratio factibilium*, création intellectuelle selon des règles, Maritain, révélant un don d'équilibrisme remarquable, tente de montrer que sa position ne contraste pas avec la théorie thomiste : si, pour les médiévaux, l'art était une vertu de l'intellect pratique, les règles selon lesquelles opère l'intellect ne sont pas, quand il s'agit d'art, des règles figées en canon, qui existent avant la création de l'œuvre. C'est ici qu'intervient le concept d'*intuition créatrice*, qui se superpose aux règles canoniques du faire et les ranime à travers un acte venu des profondeurs de l'esprit.

Inutile de souligner combien cette conception justement d'un moment intuitif, qui imprègne de lui-même l'action en se superposant aux règles, fait défaut dans l'esthétique thomiste. Maritain semble affirmer que l'idée d'une intuition créatrice est caractéristique des poétiques contemporaines et modernes ; cependant, il réintroduit le moment intuitif dans le cadre d'une philosophie classique quand il affirme que tout raisonnement, déductif ou syllogistique, se fonde en réalité sur un principe intuitif, c'est-à-dire sur l'existence des principes premiers, qui ne sont pas déduits, mais *vus*. Mis à part le fait que l'intuition classique des

principes premiers n'en était pas moins un mode de la raison, la loi même de son fonctionnement, alors que l'intuition poétique des Modernes est une inspection de l'imagination, n'est pas une opération logique (qui découvre) mais l'effet final d'une opération imaginative (qui crée).

Maritain se montre insensible à cette différence et soutient au contraire qu'il n'y a pas de différence substantielle entre poésie et intellect, ascriptibles au « même sang ». La folie des surréalistes et la manie poétique de Platon, en même temps que l'intuition profonde des principes (ainsi que la connaissance mystique elle-même, qui constitue finalement le dernier échelon de tout processus explicatif de l'être, comme Maritain l'a toujours affirmé), trouvent une racine unique dans la structure spirituelle de l'homme :

Pour comprendre quelque chose au problème que nous examinons, il est nécessaire de reconnaître l'existence d'un inconscient ou plutôt d'un préconscient spirituel, que Platon et les Anciens étaient loin d'ignorer et dont la méconnaissance au profit du seul inconscient freudien est un signe de la lourdeur d'esprit de notre époque. Il y a deux sortes d'inconscient, deux grands domaines de l'activité psychologique soustraite à la saisie de la conscience : le préconscient de l'esprit dans ses sources vives, et l'inconscient de la chair et du sang, des instincts, des tendances, des complexes, des images et des désirs refoulés, des souvenirs traumatiques, selon qu'il constitue un tout dynamique, clos et autonome. Je voudrais appeler la première sorte d'inconscient, inconscient ou préconscient *spirituel* ou, pour l'amour de Platon, *musical* ; et le deuxième, inconscient *automatique* ou *sourd* – sourd à l'intelligence, et structuré en un monde autonome séparé de l'intelligence ; nous pourrions dire également *inconscient freudien* [...]. Ces deux sortes de vie inconsciente sont à l'œuvre en même temps ; dans l'existence concrète, leurs influences respectives sur l'activité consciente interfèrent ou s'entremêlent toujours plus ou moins ; [...]. Mais ils sont essentiellement distincts et de nature entièrement différente (1953, p. 84-85).

Il suffit de penser au fonctionnement ordinaire et quotidien de l'intelligence, pour autant que l'intelligence est vraiment en activité, et à la manière dont les idées naissent dans l'esprit ou dont se produit toute saisie intellectuelle authentique ou toute découverte nouvelle ; il suffit de penser à la manière dont nous prenons nos décisions libres, quand elles sont vraiment libres, surtout celles qui engagent notre vie entière – pour comprendre qu'il existe pour l'intelligence et la volonté un monde d'activité profonde et inconsciente, d'où émergent les actes et les fruits de la conscience

humaine et les perceptions claires de l'esprit, et pour comprendre du même coup que l'univers des concepts, des connexions logiques, du discours rationnel et des délibérations de la raison, où l'activité de l'intelligence prend une forme définie et une configuration bien établie, est précédé par le travail caché d'une vie préconsciente immense et originelle. Une telle vie se développe dans la nuit, mais dans une nuit translucide et féconde qui ressemble à cette diffuse lumière primévale qui a été créée d'abord, avant que Dieu ait fait, comme le dit la Genèse, « des lumières dans le firmament du ciel pour séparer le jour d'avec la nuit et pour servir de signes aux saisons, aux jours et aux années » (1953, p. 86-87).

A condition d'oublier la tentative désespérément syncrétique de Maritain et de chercher à comprendre ce qu'est son intuition créatrice en termes d'esthétique moderne et contemporaine, son discours apparaît, bien qu'impossible à partager, au moins cohérent.

Il nous dit que le fondement d'un préconscient spirituel, qui n'est pas l'inconscient de la psychologie, est la fondation d'un *primum* à la fois psychologique et ontologique, d'une sorte de règne archétypique des Mères, d'où la réalité objective et l'activité spirituelle personnelle elle-même tirent leur nourriture. C'est en ce sens qu'il faut entendre une connaissance poétique comme connaturalité affective, qui nous met en contact avec la vie secrète de l'être, et dont l'organe principal est justement l'intuition, l'activité imaginative prélogique, la seule destinée à saisir une réalité profonde précédant les distinctions logiques et la dualité entre être et pensée.

Cette position philosophique n'est pas inédite, et l'on ne peut nier à Maritain le droit de la partager. Mais Maritain persiste à vouloir fonder cette conception sur la doctrine thomiste de l'intellect.

Au-dessus des raisonnements conscients à travers lesquels la raison se manifeste, nous dit-il, on trouve les sources mêmes de la créativité et de l'amour, « cachées dans la primordiale nuit transparente de la vitalité intime de l'âme ». Or, « les Scolastiques ne se sont pas souciés d'élaborer une théorie de la vie inconsciente de l'âme » (nous prenons acte de cet aveu) mais « leurs doctrines impliquaient son existence » (1953, p. 87-88).

Affirmer qu'un problème n'est pas ouvertement traité dans un système philosophique mais que sont configurés, précisément dans le cadre de ce système, les éléments constitutifs pour pouvoir le poser et dans une certaine mesure le résoudre, est légitime. En se livrant à l'interprétation de ses contemporains et de ses descendants, tout système doit s'attendre, puisqu'il prétend énoncer des vérités

sur le monde, à ce que la connaissance du monde, dans le sillage de ses propositions, se développe encore. Mais *les présupposés de cette doctrine étaient-ils contenus* chez les scolastiques ?

Maritain prend en considération la notion aristotélicienne d'intellect agent de la même façon qu'elle est prise et élaborée par Thomas. L'intellect agent est condition d'une abstraction intellectuelle opérée sur le contenu d'un intellect possible quiserait de lui-même incapable de l'opération abstractive (étant donné qu'il n'accueille passivement que ce qui lui est présenté par les sens). Maritain partage évidemment la solution thomiste, qui s'oppose aux tentatives arabes de placer l'intellect agent dans un endroit séparé de l'âme individuelle.

Il n'y a, dans la doctrine thomiste de l'intellect agent, aucune allusion qui puisse faire penser à une sorte d'activité inconsciente. Nous pourrions parler au mieux d'opération fulgurante, instinctive, mais dont nous sommes *bien conscients* au moment où nous en profitons, c'est-à-dire au moment où nous reconnaissons dans l'expérience individuelle la forme universelle.

Dans le commentaire qui suit, en effet, le problème ne semble pas émerger de l'inconscient (disons que Maritain est assez honnête, lorsqu'il paraphrase la doctrine thomiste, pour ne pas en falsifier les termes) :

Le contenu intelligible présent dans les images et qui, en celles-ci, n'est intelligible qu'en puissance (ou capable d'être rendu capable de devenir un objet de vision intellectuelle), est rendu intelligible en acte dans une forme spirituelle (*species impressa*, forme imprégnante), disons dans un germe intelligible que l'intellect reçoit des images sous l'activation de l'Intellect Illuminant. Mais cela ne suffit pas encore pour connaître. Il ne faut pas seulement que le contenu intelligible tiré des images soit intelligible en acte, ou capable de devenir un objet de vision intellectuelle, il faut qu'il soit intelligé en acte, ou actuellement devenu un objet de vision intellectuelle. C'est alors l'intellect lui-même qui, fécondé par la forme imprégnante ou germe intelligible, produit vitalement – toujours sous l'activation de l'Intellect Illuminant – un fruit intérieur, une forme spirituelle finale et plus pleinement déterminée (*species expressa*) qui est le concept, dans lequel le contenu tiré des images est enfin amené à cet état même de spiritualité-en-acte où se trouve l'intellect-en-acte, et dans lequel ce contenu maintenant parfaitement spiritualisé est vu, est actuellement objet de vision intellectuelle (1953, p. 89-90).

Cependant, le langage séduisant de notre auteur commence déjà à

colorer d'une sorte d'« efficacité imaginative » l'un des procédés de l'intellect humain qui, dans la version thomiste, comptent parmi les plus simples.

On peut déduire des différents textes dans lesquels Thomas expose sa doctrine de l'intellect²²⁵ les moments cognitifs suivants :

(i) quand nos yeux se posent sur un objet concret, nos sens externes reçoivent, par *immutatio*, c'est-à-dire par un acte de souffrance de l'organe corporel, les différentes *qualitates sensibiles* inhérentes à l'objet, en tant que *audibilia*, *visibilia*, *odorabilia*, *gustabilia* et *tangibilia* – et ils les reçoivent de la même façon que la cire reçoit l'empreinte du sceau, comme une *species sensibilis* qui, certes, est encore un phénomène matériel, mais déjà séparée de la chose, et pour ainsi dire d'une pâte différente, *ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata* (S.th. I, 78 3) ;

(ii) les sens externes transmettent cette *species sensibilis* aux sens internes (*sensus communis*, *phantasia*, *memoria*, *vis aestimativa* ou *cogitativa*) ;

(iii) le sens commun compose et réunit les différentes données reçues par les sens externes et à partir de celles-ci, il élabore cette sorte d'image iconique de l'objet qu'est le *phantasma*, lequel est reçu dans le reposoir ou *thesaurus formarum* de la *phantasia* ;

(iv) à ce stade intervient l'Intellect Agent, qui abstrait du fantasma (qui présente encore toutes les qualités de l'objet, y compris ses qualités accidentelles et individuelles) la *species intellegibilis*, qui n'est plus individuelle mais universelle (la Pierre, l'Arbre, l'Homme), et la présente à l'Intellect Possible comme *locus specierum*, lequel connaît la *quidditas* de l'objet, en élabore le concept universel et développe d'autres opérations d'élaboration de ce qui lui a été présenté²²⁶ ;

(v) il doit être clair que ces caractéristiques essentielles n'ont rien de secret, mais qu'elles sont inscrites dans la figure simple et immédiate – en tant que *terminatio* topologique – de l'objet, puisqu'elles en sont à la fois principe de subsistance et principe de définissabilité (ce point est fondamental pour comprendre l'abus commis par Maritain) ;

(vi) l'intellect n'a qu'une façon de reconsidérer les caractéristiques de l'objet concret d'où est parti le processus cognitif, et il le fait à travers la *reflexio ad phantasmata* ; ce faisant, il connaît certainement (au sens où, pour ainsi dire, il « voit » dans le fantasma) toutes les caractéristiques individuelles de l'objet, mais on ne peut pas dire qu'il obtienne un contact avec l'objet individuel,

parce que *cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*, et que le fantasma n'est pas une entité matérielle comme l'objet. Quand les sens externes recevaient une impression de chaleur, ils « sentaient » la chaleur, par *immutatio*. Quand l'intellect opère la *reflexio ad phantasmata*, il « sait » que l'objet était chaud, mais ne le « sent » pas²²⁷.

Il n'y a pas de lien direct entre l'image dans la pupille et la pierre concrète. C'est pourquoi, dans le cadre de la gnoséologie thomiste, se crée une sorte de diaphragme en cristal qui vient se placer entre l'intellect, organe des abstractions, et l'objet individuel, riche de toutes les propriétés qui lui viennent de l'être substantié en une *materia signata quantitate*.

Pour dépasser ce hiatus, qui se vérifie dans tout acte perceptif, l'intellect ne peut faire qu'une chose : sur la base de ce qu'il « voit » dans le fantasma, il peut procéder à des opérations de jugement, en énonçant sur lui des propositions vraies (« cette pierre est de telle taille, située en tel lieu, éclairée par le soleil... »). Pour pouvoir donc parler de la pierre concrète, ce n'est pas un acte d'intuition (l'intuition dans la gnoséologie thomiste *n'existe pas*) qui intervient, mais un acte de *jugement*, lent, laborieux, tourmenté et minutieux²²⁸. Cependant, même à vouloir résoudre la question en ces termes, il est indéniable qu'il n'y a pas chez Thomas de théorie satisfaisante de la connaissance de l'individuel – si bien que des penseurs comme Duns Scot et Ockham seront amenés à chercher d'autres solutions²²⁹.

Il n'est donc pas possible, pour Thomas, que la vertu éclairante de l'intellect foudroie d'un coup les moindres recoins de la pierre en saisissant sa forme éternelle dans le vif de la matière dont elle s'imprègne, en une unité qui précède les distinctions de la raison, en un contact originaire et profond avec le réel individualisé dans une forme et rendu sensible dans une matière pleine d'échos et de renvois. N'en déplaise à Maritain, l'intellect thomiste ne peut s'identifier à la fertile inspection d'une intuition (au sens moderne du terme, à condition que cette idée d'intuition soit encore acceptable et qu'on se refuse à partager la polémique anti-intuitionniste de Peirce) qui saisit les veinures d'un fruit, les nuances d'un coucher de soleil, la richesse d'une couche de couleur, et découvre cependant en eux la présence de cette unité profonde en vertu de laquelle tout est lié et pénétré de la même présence spirituelle indivisible²³⁰.

Puisqu'il a montré une certaine désinvolture en passant de Thomas à Jean de Saint-Thomas malgré les quatre siècles qui les séparent, on pourrait supposer que Maritain attribue à Thomas ce

qu'il trouve chez son disciple contre-réformiste. Mais si on va lire les pages que Jean (*Cursus* III, 10, 4, p. 322 et suiv.) consacre justement à la question de la façon dont l'intellect peut connaître le singulier matériel, on constate que le disciple ne s'éloigne pas de la leçon de son maître ; au contraire, ayant sous les yeux l'« hérésie » scotiste, il renchérit. « Non potest intellectus directe ferri ad haec objecta prout modificata illis materialibus conditionibus, quae singularizant, se prout ab illis abstractis. » C'est uniquement par les sens que la chose est saisie dans ses particularités matérielles. Quand elle est saisie *per modum quidditatis* par l'intellect, alors elle est saisie *sine materialibus conditionibus loci et temporis etc.* (p. 325). Connaître signifie abstraire et tendre à l'individuation de la *quidditas*, en laissant de côté les particularités matérielles qui font de l'objet quelque chose de singulier. Non que l'intellect ne puisse saisir le singulier ; il ne peut saisir le matériel qui singularise l'objet. Jean cite Thomas (*S.th.* I, 86, 1 ad 3) lorsqu'il dit que « *singulare non impeditur intelligi, quia singulare, sed quia materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter* ».

Quant à l'intellect agent, sur la fonction duquel Maritain échafaude sa théorie, il se borne dans ce processus (face à l'objet concret) à comprendre « pierre », un point c'est tout. Car l'intellect, à vouloir vraiment traduire sa fonction en termes modernes, n'a rien à voir avec une activité préconsciente de l'âme, *mais constitue tout au plus la possibilité transcendante de conférer une forme aux données sensibles*. Naturellement, comme Thomas n'est pas Kant, l'Intellect Agent ne « confère » rien de sa propre initiative mais « reconnaît » ce qui était déjà dans l'objet, et qui resterait toutefois inconnaissable sans son action abstractive.

Or Maritain, qui se souvient pourtant de toutes les limitations du concept thomiste d'intellect agent, tend à définir cette « source fondamentale de lumière » comme « cachée dans l'inconscient de l'esprit ». Ce faisant, il entend comme *inconscient* ce qui est au contraire *formel* (ou, en termes kantiens, *transcendental*). Que l'effet de l'opération de l'intellect agent (c'est-à-dire les concepts de toutes les choses que je vois et reconnais d'après l'espèce universelle) puisse ensuite être refoulé et emmagasiné dans l'inconscient psychologique, c'est l'affaire de la psychologie, non de la théorie de la connaissance – en tout cas de la psychologie moderne, non de la psychologie thomiste. Ne pas opérer cette distinction signifie entendre l'intellect agent pour ce qu'il n'est pas.

Dire que « nous savons ce que nous sommes en train de penser mais non de quelle façon nous pensons » peut être *ad mentem Divi Thomae* ; mais il n'est pas légitime d'affirmer, pour cette raison, que

notre connaissance est un début d'intuition – du moins tant qu'on attribue cette conclusion à Thomas. Si l'intuition est un acte non décomposable, une vision rapide de l'esprit, alors elle n'a rien à voir avec la connaissance *ad mentem Divi Thomae*, précisément parce que l'acte de connaissance, chez Thomas, est *décomposable* – rapide, instantané, mais décomposable. Si *nous*, c'est-à-dire les gens qui perçoivent et pensent chaque jour, « nous savons ce que nous sommes en train de penser, mais non de quelle façon nous pensons », la philosophie de Thomas, elle, *sait* très bien (ou pense savoir) de quelle façon nous pensons, et elle nous la montre *décomposée* dans chacune de ses phases singulières.

Or, si un acte est décomposable, pourquoi la catégorie de l'intuition, que la philosophie a inventée précisément pour désigner ces actes qui ne sont pas décomposables, rationalisables à travers une scansion de moments successifs qui en font une forme de *discours*, devrait-elle intervenir ?

Thomas, comme le constate Maritain, parle de connaissance par connaturalité à propos de la connaissance mystique²³¹. Mais à vouloir élargir ce concept à l'expérience esthétique (c'est-à-dire affirmer que l'expérience esthétique est une expérience mystique, ou inversement), un paléothomiste court deux dangers. L'un est que l'expérience esthétique apparaisse plus proche de la *noche oscura* des mystiques que de la vision ordonnée des scolastiques – et, s'il ne s'obstinait pas à vouloir paraître à tout prix paléothomiste, Maritain pourrait même l'admettre, car c'est au fond la position à laquelle il parvient. L'autre est que l'on considère comme implicite une position typique de l'esprit moderne, du moins de celui avec lequel Maritain devrait être moins consentant : à savoir, qu'il ne soit resté à l'homme contemporain qu'une forme de rapport mystique, le rapport esthétique (puisque Dieu est probablement mort). On aurait ici affaire à un esthétisme fin de siècle. La confession de Stephen Dedalus à la fin du *Portrait* joycien ne sous-entend pas autre chose. Comment le paléothomiste Maritain fait-il pour y parvenir ?

Il y parvient de façon ambiguë, notamment à l'égard de son thomisme.

Les mêmes accents mystiques apparaissent lorsque Maritain reconsidère une autre notion thomiste typique (et pas seulement thomiste) : celle du Beau comme propriété transcendante de l'être (qui implique la réalisabilité de la valeur à tous les niveaux d'existence, même sous forme analogique). Maritain distingue entre la poésie, qui serait l'intuition première et l'impulsion expressive corrélée, et la beauté. Cette dernière lui apparaît comme une sorte

de cible mobile que la poésie tend toujours à adapter sans jamais y réussir complètement. L'impulsion poétique met en œuvre la capacité artistique, en un processus qui maintient toujours une certaine part d'inchoativité et ne se résout jamais dans une conquête finale, mais au contraire dans une tension permanente – qui est justement soit de type mystique, soit de type platonicien. Cette tension pourrait également être déduite de la doctrine thomiste de la transcendantalité du Beau, mais uniquement à condition que subsiste, dans le cadre de la philosophie thomiste, cette inquiétude face à l'infini, que la présence de l'*analogia entis* ne satisferait plus, et dont l'homme tente, par les voies détournées de la poésie, tel un luciférien, de violer le seuil que la théologie négative ne franchit jamais. Idée peut-être médiévale – mais alors tardive, typique des mystiques flamands et allemands.

Pour Thomas, le Beau est ce qui *in cuius aspectu seu cognitione quietetur appetitus*, tandis que l'appétit de l'infini n'est jamais assouvi chez un mystique comme Maître Eckhart : « nihil tam distans a quolibet quam ejus oppositum. Deus autem et creatura opponuntur ut unum et innumeratum opponuntur numero et numerato et numerabili » (*In Sapientiam* VII, 14)²³².

Les citations fréquentes que Maritain fait de Poe ou de Baudelaire, comme d'autres poètes du ^{xx}e siècle, témoignent du fait que ses inquiétudes sont très « modernes » ; mais elles n'appuient pas sa prétendue récupération thomiste. En vérité, il n'est pas du tout nécessaire, pour clarifier la position de Maritain, de remonter à la philosophie médiévale ; c'est au cœur de l'esthétique romantique qu'il faut aller chercher. Relisons les pages de Schelling sur l'art (*Werke* I, III) – auteur que cite d'ailleurs Maritain. Pour Schelling, toute la philosophie part d'un principe absolu qui ne peut être saisi ni communiqué à l'aide de descriptions et de concepts, mais qui peut seulement être intuitionné. Cette intuition est l'organe de la philosophie. N'étant pas une intuition sensible mais, au contraire, une intuition intellectuelle, elle est une pure intuition intérieure, qui ne peut devenir objective qu'en vertu d'une deuxième intuition, l'intuition esthétique. Et, si l'intuition esthétique est l'intuition intellectuelle devenue objective, alors l'art est l'unique vrai organe, et document à la fois, de la philosophie, qui atteste toujours et encore, continuellement, ce que la philosophie ne peut pas représenter extérieurement, c'est-à-dire l'inconscient en train d'opérer et de produire.

Telles sont les racines de la position théorétique élucidée dans *Creative Intuition*.

Mayoux (1960) a bien montré qu'on retrouve cette même doctrine chez Coleridge²³³, sous une forme qui a influencé de près la sensibilité contemporaine, en particulier dans le milieu de cette culture anglo-saxonne dont se ressent le dernier Maritain. Et il ne s'agit pas de simples analogies. Maritain s'abreuve à toute une tradition qui a nourri la poésie des deux derniers siècles (et ce n'est pas un hasard s'il cite Coleridge à plusieurs reprises) et, en appelant saint Thomas à comparaître, il se rapproche en effet de plus en plus de l'esprit du romantisme idéaliste. Conclusion paradoxale qu'il refuserait peut-être, mais qu'une exégèse correcte ne doit pas délaisser *pro bono pacis*.

Quiconque lirait *Creative Intuition in Art and Poetry* en ignorant ses références médiévales trouverait certainement intéressante toute sa conception de la poésie comme acte magique et ne pourrait nier qu'elle est soutenue avec une grande habileté rhétorique. Mais ce qui dérange vraiment, c'est l'utilisation d'un auteur du passé comme prétexte pour soutenir une position théorétique personnelle.

Il s'agit pourtant moins de malhonnêteté intellectuelle que d'une conception « sauvage » de l'historiographie. Quand on travaille suivant le principe métaphysique, historiographique et méthodologique à la fois, pour peu qu'il n'existe qu'une seule philosophie qui soit une *philosophia perennis*, alors la dimension historiographique telle que l'entend le philosophe moderne héritier de l'historicisme n'existe plus. L'acte initial par lequel on attribue la qualité de pérennité à une philosophiedonnée, historiquement déterminée, n'est pas davantage un acte historiographique : et ce, parce qu'il vise non pas à circonscrire le caractère d'un phénomène historique, mais à énoncer une vérité à propos de la nature de la pensée humaine.

La méthode de lecture de ses sources médiévales s'apparente, chez Maritain, à celle du médiéval qui proclamait sa déférence à l'égard de l'*auctoritas* des Pères tout en affirmant qu'il était un nain sur les épaules d'un géant. Quand le médiéval était convaincu de la vérité d'une assertion, il la légitimait en affirmant qu'elle était déjà présente chez ses propres *auctores*. Les philosophes parmi les plus créatifs du Moyen Âge n'ont jamais reconnu comme vraie une chose au seul motif qu'ils l'avaient apprise des Pères ; ils ont plutôt fait le contraire, et quand ils ont trouvé une chose vraie, ils l'ont attribuée aux Pères. Ils pensaient donc implicitement, non que tout ce qui est traditionnel était vrai, mais que tout ce qui était vrai est traditionnel. Maritain fait de même : attentif à toutes les nuances de la sensibilité moderne, il accueille ses instances, mais les attribue aussitôt à la sensibilité médiévale. Ce comportement cache en

réalité une conviction historiciste inconsciente, qui veut que le trésor intemporel de la vérité, de fait, *croisse*, et que le vrai saint Thomas ne soit pas celui du XIII^e siècle pour qui il n'y a pas d'intuition créatrice, mais celui du XX^e siècle, qui parle maintenant par la bouche de son fidèle interprète. La *philosophia* est alors *perennis* non parce qu'une fois élaborée, elle ne change plus, mais justement parce qu'elle change sans cesse et que sa formulation définitive est toujours celle de demain. Conclusion elle aussi acceptable, pourvu qu'elle soit révélée sans équivoques (même si sa révélation vide de sens le recours à une *philosophia perennis*).

8.6. La leçon historiographique de De Bruyne

Dès lors, on peut saisir l'incorrection historiographique de Maritain en le comparant à l'œuvre d'un autre auteur, catholique de formation et thomiste lui aussi, mais qui a su, quand il a travaillé *en historien*, établir la distance nécessaire entre sapropre pensée et celle des auteurs qu'il étudiait. Il s'agit d'Edgar De Bruyne.

Edgar De Bruyne publie ses *Etudes d'esthétique médiévale* en 1946 à Bruges, aux éditions De Tempel. En 1940, il avait publié sa *Philosophie van de Kunst* et en 1942, *Het Aestetisch beleven* et *De Philosophie van Martin Heidegger*. On ne peut pourtant croire qu'un travail de cette envergure (environ mille deux cents pages dans l'édition Albin Michel) ait pu être accompli en l'espace des trois années qui ont suivi – qui du reste ont été les plus terribles et les plus turbulentes de l'histoire de la Belgique. Il s'agissait donc du résultat d'une recherche de plus de dix ans, si l'on considère que les problèmes de l'esthétique médiévale avaient déjà fait l'objet d'un essai de 1930. Cependant, même en envisageant des décennies de travail, il y a de quoi se demander comment une telle quantité de matériel, souvent déniché dans des pages marginales de centaines d'œuvres traitant de tout autres sujets, de Boèce à Duns Scot, a pu être rassemblée par un seul homme en un laps de temps bref de toute façon – sans oublier du reste qu'à cette époque, on ne pouvait effectuer aucune sorte de recherche ni de *scanning* électroniques, et que tout devait être laborieusement repéré (déjà, pour commencer) dans les milliers de pages de la *Patrologie latine*, ainsi que dans beaucoup d'autres sources, puis soigneusement fiché (à la main bien sûr, dans je ne sais quelles bibliothèques de couvents). On peut donc sourire du fait qu'à la parution de l'œuvre, certains critiques lui aient reproché de s'être arrêté à Duns Scot ou de n'avoir pas pris en

considération la culture byzantine, de n'avoir pas cité Focillon ou encore d'avoir produit un florilège sans parvenir à une synthèse théorique – Dieu merci, serions-nous tenté de dire, vu où le désir de synthèse théorique de Maritain l'avait conduit²³⁴.

Pour évaluer l'impact de cette œuvre sur l'historiographie de l'esthétique médiévale, une brève inspection bibliographique devrait suffire. En 1902, Benedetto Croce consacrait plus de quatre cents pages de *l'Esthétique* à l'histoire de la discipline, dont cinq seulement étaient consacrées au Moyen Age, pour dire que « presque toutes les orientations de l'esthétique antique furent continuées par tradition ou réapparurent par genèse spontanée dans les siècles du Moyen Age » mais que « les doctrines et opinions littéraires et artistiques du Moyen Age ont donc, sauf de petites exceptions, une valeur plutôt pour l'histoire de la culture à cette époque, que pour l'histoire générale de la science » (éd. 1950, p. 129-195 ; fr. 1904, p. 171-175).

Bernard Bosanquet, sur les cinq cents pages de son *History of Aesthetic* (1904), n'en réserve que trente au Moyen Age, sous le titre réducteur de « Some traces of the continuity of aesthetic consciousness throughout the Middle Ages ». Mais, en commençant par la réévaluation des siècles médiévaux opérée par les préraphaélites et par Walter Pater, il traite donc la pensée médiévale comme objet de nostalgies décadentes et rappelle que l'esthétique moderne ne voit le jour qu'à partir du moment où se pose le problème soit d'une critique d'art, soit d'une réconciliation entre raison et sensibilité – autant de problèmes que le Moyen Age avait ignorés jusqu'au XIV^e siècle.

George Saintsbury (1900-04), dans son *History of Criticism and Literary Taste in Europe*, ne parle pas de philosophes, ni de théologiens, mais d'artistes ; il consacre deux chapitres de son ouvrage au Moyen Age (« Medieval criticism » et « The contribution of medieval period to literary criticism »), ne traitant toutefois que de théories rhétoriques, d'allégorie, de grammaire, etc.

En 1924 encore, *Die Kunstliteratur* de Julius Schlosser ne consacrait que vingt-quatre pages à la théorie médiévale de l'art et en 1937, *Die Literarästhetik des europäischen Mittelalter* de Glunz s'occupait d'évolution du goût littéraire plus que d'esthétique théorique, bien qu'il tînt compte pour certains auteurs de l'influence philosophique du néoplatonisme²³⁵.

1946 fut l'année décisive. Etrange coïncidence (ou peut-être pas,

pour qui croit dans le *Zeitgeist*), cette même année paraissent les trois volumes des *Etudes d'esthétique médiévale* d'Edgar De Bruyne, «La beauté, propriété transcendante chez les néoscolastiques (1220-1270)» d'Henry Pouillon (qui rassemblait pour la première fois les différents textes sur l'attribution du beau à la liste des propriétés transcendantes de l'être) et l'ouvrage de Panofsky sur l'Abbé Suger, où la traduction du texte de Suger et le commentaire panofskien offraient une image vivante et fascinante de ce qu'étaient le goût et la culture esthétique d'un homme du XII^e siècle.

Avec ces contributions se produisaient deux phénomènes de la plus haute importance : d'un côté, on montrait que la problématique esthétique était présente tout au long des siècles médiévaux, non de manière répétitive mais à travers une série de changements de perspective et de véritables innovations théoriques (bien que presque toujours masquées par l'utilisation d'un lexique philosophique uniforme et immuable) ; de l'autre, les différents penseurs étaient historiographiquement bien traités, c'est-à-dire qu'on essayait de montrer ce qu'ils avaient dit par rapport au cadre historique et théorique de la philosophie de leur époque, sans essayer à tout prix de les moderniser.

Dix ans ne se sont pas écoulés depuis la parution des *Etudes* qu'en 1954, Rocco Montano, pour le volume V de la *Grande Antologia Filosofica*, consacre à l'esthétique dans la pensée chrétienne une anthologie de cent soixante pages, avec des commentaires clairement inspirés des *Etudes*. La même année, les quarante-trois pages sur le Moyen Age de la *History of Aesthetics* de Gilbert et Kuhn (édition revue), bien que ne citant pas De Bruyne, tirent certainement profit de son travail, sans doute à travers des sources secondaires. Viennent ensuite Eco 1956, 1959, 1987a, Simson 1956, Panofsky 1957, Holt 1957, Assunto 1961, Kovach 1961. En 1962, l'*Historia estetyki* de Wladyslaw Tatarkiewicz consacre un volume entier au Moyen Age, et bien que l'auteur avance quelques observations critiques à l'égard des *Etudes*, il ne leur en est pas moins certainement redevable. On peut aller jusqu'à se demander si les quatre volumes de l'*Exégèse médiévale* d'Henri de Lubac (1959-1964), qui font très fréquemment référence aux *Etudes*, auraient vu le jour sans De Bruyne²³⁶.

Tout cela pour ne citer que quelques volumes, sans tenir compte d'essais plus brefs sur le sujet. Des quatre pages de Croce aux cinq cents pages d'Assunto et aux trois cent quatre-vingt-douze de Tatarkiewicz, on mesure aisément la portée du changement de perspective dont De Bruyne a été l'initiateur.

Une telle influence s'explique non seulement par la masse énorme de matériel que De Bruyne a mise à disposition des chercheurs, mais encore par la correction de sa méthode historiographique. Excepté Pouillon, qui s'était d'ailleurs limité à la redécouverte et à l'édition de textes, De Bruyne a été le premier à oublier son propre thomisme pour faire véritablement une histoire des idées esthétiques du Moyen Age, telles qu'elles avaient été énoncées à l'époque et sans chercher à tout prix à les moderniser. Opération méritante, car ce n'est que grâce à ce geste d'honnêteté érudite qu'il est parvenu à rendre « actuel » (au sens d'intéressant, aujourd'hui encore) son Moyen Age.

Avant tout, De Bruyne libère l'idée d'esthétique médiévale de son identification à l'esthétique thomiste. Il affirme d'emblée, dans l'avant-propos de ses *Etudes*, qu'« en étudiant l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, nous nous sommes souvent demandé sur quel fond historique et culturel se détachaient ses réflexions concernant l'art et la beauté »²³⁷ mais, pour répondre à cette question initiale, il *dé-thomistifie* l'esthétique médiévale en rappelant, d'une part, que le Moyen Age avait réfléchi sur le beau et sur l'art bien avant Thomas, et de l'autre, qu'il n'y avait pas qu'une seule mais beaucoup de pensées esthétiques au Moyen Age, toutes différentes les unes des autres.

D'un côté, il montre que Thomas avait été le point d'arrivée d'une tradition qui commençait avec Augustin et Boèce, et encore avant avec le néoplatonisme et le pythagorisme – seul moyen de permettre à ceux qui, après lui, étudieraient à leur tour l'esthétique thomiste de voir d'où Thomas avait reçu certaines idées, quand il s'était maintenu sans originalité dans le sillon de la tradition et quand il avait effectivement dit quelque chose de nouveau. De l'autre, il nous dit qu'à côté de l'esthétique thomiste, à laquelle avait été jusqu'alors presque entièrement réduite la richesse de la spéculation médiévale²³⁸, il y avait les esthétiques de l'école de Chartres, des victorins, de Grosseteste, d'Albert le Grand, de Bonaventure, de Duns Scot (et l'énumération doit s'arrêter là, autrement elle finirait par être identique à l'index des *Etudes*)²³⁹.

Les *Etudes* commencent avec Boèce et s'achèvent avec Duns Scot. Quels changements ont lieu au cours de cette période ? A ce sujet, De Bruyne a joué un jeu assez curieux – et il est difficile de savoir s'il était conscient de l'ambiguïté de sa position. D'une part, il cherche à démontrer que l'esthétique médiévale est faite d'une série de thèmes et d'idées qui traversent, souvent sans subir de

modifications, huit siècles de réflexions sur la beauté de Dieu, de la nature ou de l'art. Ainsi dans sa recension de Glunz (1937), alors que ce dernier soulignait – à notre avis avec justesse – une évolution dans le goût médiéval, De Bruyne objectait qu'il est douteux de parler d'évolution pour le Moyen Age, car les différents courants sont toujours présents à la fois, et il définissait la civilisation médiévale comme « polyphonique ». Mais d'autre part (et il suffit de lire l'index général des *Etudes*), bien que les auteurs reviennent sans cesse sur les mêmes thèmes au cours des siècles, on voit aussi que la matière est disposée suivant une séquence historique et non thématique, en commençant par Boèce pour arriver à Duns Scot – et il écrit, dans l'Introduction, qu'il aurait voulu consacrer un quatrième volume à la période qui court de 1300 à 1450, anticipant ainsi le reproche qu'on aurait pu lui faire de s'arrêter *ex abrupto*.

De Bruyne a aussi publié, entre 1952 et 1955, une histoire de l'esthétique (*Geschiedenis van de aesthetica*) qui part de la pensée gréco-romaine, reprend son travail sur le Moyen Age et va, en passant par Dante, jusqu'à l'Humanisme et à la Renaissance, effleurant (bien que de façon assez sommaire) la pensée d'auteurs médiévaux plus tardifs comme Buridan et Ockham, et terminant avec Denys le Chartreux (et c'est dans ces dernières pages que Huizinga est enfin cité !). On comprend plus aisément, dans cette histoire de l'esthétique, que De Bruyne pensait à une évolution historique de la pensée esthétique – même si, à ce stade, il en venait à affronter le phénomène de la Renaissance et se trouvait donc obligé de sortir du Moyen Age et de sa « polyphonie ».

Mais pour autant qu'il souligne une certaine cohérence thématique à propos des huit siècles dont il s'occupe, De Bruyne fait sans cesse entrevoir la présence de lignes de développement, donc un certain « progrès ». Il serait hasardeux de lui attribuer une vision hégélienne de l'histoire, mais il est clair que certaines transformations ne lui échappent pas – oserions-nous parler de renversements de paradigmes – et vont à l'encontre de la vision d'un Moyen Age marquant continuellement le pas.

De Bruyne n'aurait d'ailleurs pas pu le nier, si l'on considère la façon (et il le montre très bien) dont des thèmes comme la lumière prenaient une valence différente lorsqu'ils étaient transposés du cadre néoplatonicien d'Erigène à celui de l'hylémorphisme aristotélicien du XIII^e siècle.

En 1947, craignant peut-être que ses *Etudes* ne circulent pas comme elles le méritaient, De Bruyne publie *L'esthétique du Moyen Age*, un petit volume plus agile, de moins de trois cents pages et de

petit format, où il offre une sorte de synthèse de son travail principal (aujourd'hui republié en appendice aux *Etudes* dans la nouvelle édition Albin Michel de 1998). Malheureusement, de peur sans doute de trop appesantir son ouvrage, De Bruyne ne documente aucune citation, renvoyant aux *Etudes* pour les sources – si bien que cette œuvre, encore trop érudite pour le lecteur non spécialiste, s'avère inutile pour le chercheur. Il n'y a de toute façon dans ce livre plus aucune scansion historique, mais seulement une organisation thématique (l'index parle des sources, du sentiment du beau, de l'art et ainsi de suite). L'auteur n'évite pas, bien sûr, de mettre en lumière les développements à l'intérieur d'un thème donné²⁴⁰, mais la complexité polyphonique dont il était question devient plus évidente, en particulier dans un chapitre consacré aux constantes, où est mise en relief la permanence à travers toute la période médiévale des thèmes de la proportion musicale, de la lumière, du symbolisme et de l'allégorisme. Disons alors que De Bruyne savait probablement qu'on pouvait faire continûment deux lectures de son étude, ou une seule lecture qui sût continûment faire jouer l'opposition entre constantes et innovations.

Quoi qu'il en soit, le Moyen Age de De Bruyne sait aussi mettre en scène de véritables coups de théâtre (naturellement sans jamais les annoncer à haute voix, comme cela se faisait à l'époque), imaginés justement par des auteurs qui feignaient de gloser avec prudence et fidélité les textes de la tradition alors qu'en réalité, génération après génération, ils faisaient évoluer la sensibilité esthétique autant que les théories du beau et de l'art.

Si l'une des vertus modernes consiste en ce courage intellectuel qui fait qu'après Descartes (selon une brillante définition de Maritain), tout philosophe est un débutant dans l'absolu, alors cette vertu ne manquait pas à De Bruyne, et on pourrait le démontrer en examinant précisément les textes dans lesquels il ne fait pas d'historiographie, mais énonce sa propre philosophie. Mais s'il y avait une vertu médiévale de la prudence, c'est comme historien que De Bruyne l'a exercée. En écrivant en 1933 dans la *Revue néoscholastique* une recension de l'œuvre de Léon Wencelius, *La philosophie de l'art chez les néo-scholastiques de langue française* (1932), De Bruyne soutenait, treize ans avant la publication des *Etudes*, et contrairement à ce qu'affirmaient de nombreux néoscholastiques, que Thomas ne présentait pas un système esthétique achevé : « nous ne voyons pas comment le Docteur angélique concilie dans un tout vraiment organique ce qui, en esthétique, lui vient du néoplatonisme par l'intermédiaire du Pseudo-Denys et ce qu'il emprunte à la théorie aristotélicienne des plaisirs » (*Revue néo-*

Peut-être avait-il, treize ans plus tard, partiellement revu son propre jugement ; ce qui frappe en tout cas, c'est sa décision de considérer son auteur à la lumière de la philologie, et non de l'apologétique.

8.7. Le problème d'une intuition intellectuelle

Dans sa recension de Wencelius, on voit poindre parfois entre les lignes une polémique contre l'utilisation que Maritain avait faite des textes thomistes. De Bruyne dénonce chez Wencelius une insistance exagérée sur le caractère objectif et transcendantal du beau, tandis qu'il insiste au contraire sur le rapport de la beauté au sujet qui la saisit. C'est justement, on l'a vu, le point sur lequel Maritain s'aventurait trop avant. De Bruyne met au clair le fait que parler de rapport avec le sujet ne signifie pas faire du « subjectivisme » (accusation qu'un philosophe thomiste, surtout à cette époque, ne pouvait accepter, étant donné que le subjectivisme, celui qu'on avait appelé au XIX^e siècle le « poison kantien », était la bête noire des néothomistes). Il écrivait qu'il suffit d'appliquer la définition thomiste de Dieu comme beauté suprême, en tant que jouissance de sa beauté contemplée, pour pouvoir parler de la transcendantabilité du beau et du même coup, de son rapport à un sujet connaissant.

Maritain avait essayé d'identifier aussi bien la jouissance esthétique que l'acte créateur de l'imagination poétique à une intuition qui semblait trop subjective. Or De Bruyne avait compris, cela se voit à sa lecture des auteurs médiévaux, que l'intuition de Maritain avait très peu à voir avec un sujet « kantien » mais se rapprochait plutôt d'une intuition mystique où le sujet s'identifie à (s'immerge dans) la splendeur ontologique qui le fascine et l'inspire, dans une union où les deux instances semblent se confondre.

Pour De Bruyne, il s'agissait au contraire de fixer une distinction entre sujet connaissant et objet connu, en même temps qu'entre fonction de l'intelligence et fonction de la sensibilité. C'est pourquoi il ne parlera jamais, comme le fait Maritain, d'intuition créatrice. Il parle cependant d'*intuition intellectuelle*.

De Bruyne commet ici, en voulant à tout prix trouver chez Thomas une chose qu'il est difficile de lui attribuer, le même péché que Maritain.

En 1930 déjà, De Bruyne avait écrit « Du rôle de l'intelligence

dans l'activité esthétique » (in Rintelen éd., 1930), dont certains thèmes seraient repris la même année dans le volume *Esquisse d'une philosophie de l'art*. Il se refusait à parler d'une intuition esthétique comme d'un acte irrationnel, mais pensait à une sorte de synthèse instinctive où l'intelligence jouait un rôle constitutif. Il ne s'agissait pas d'une synthèse abstraite, mais plutôt d'un processus dans lequel le sentiment avait une fonction essentielle. Dans cet essai, l'intelligence se présentait comme le principe formel de l'intuition du concret.

Nous avons déjà vu combien il est difficile d'identifier chez Thomas un principe d'intuition du concret, mais De Bruyne tentait de coller d'une manière ou d'une autre à son propos. Ce que De Bruyne élabore, en vérité, c'est une variation de l'idée kantienne d'un sentiment esthétique comme plaisir sans intérêt, finalité sans but, universalité sans concept et régularité sans loi. Kant voulait dire que non seulement on éprouve du plaisir pour une chose belle sans vouloir la posséder ou, en quelque sorte, en jouir physiquement (et sur ce point, Thomas aurait été d'accord), mais encore qu'on la voit comme si elle était organisée pour une fin particulière alors que son seul but est sa propre autosubsistance – on la considère donc comme si elle incarnait parfaitement une règle alors qu'elle n'est une règle qu'à elle-même. Ainsi, une fleur est un exemple typique de chose belle et en ce sens, on comprend pourquoi ce qui est constitutif du sentiment de la beauté est l'universalité sans concept : le jugement esthétique n'est pas celui qui affirme que toutes les fleurs sont belles, mais celui qui se limite à dire que cette fleur est belle, et dont la nécessité ne dépend pas d'un raisonnement abstrait mais de notre sentiment de cette fleur individuelle. C'est pour cette raison qu'on a, dans cette expérience, un libre jeu de l'imagination et de l'entendement.

Je crois pouvoir affirmer que l'intuition intellectuelle de De Bruyne est exactement cela. Peut-on trouver quelque chose semblable dans la pensée thomiste ? Peut-on parler d'une intuition intellectuelle capable de nous amener à percevoir une idée dans le sensible sans que cette idée soit, d'une certaine manière, déjà séparée du sensible dont elle a été abstraite ?

Dans le même recueil où De Bruyne publiait son essai sur le rôle de l'intelligence dans l'activité esthétique (Rintelen éd., 1930) paraît un texte de Roland-Gosselin, « Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste ? », qui nie cette possibilité sur la base de renvois textuels multiples et convaincants.

Roland-Gosselin soulignait que – si l'on prend le terme *intuition* d'après le *Vocabulaire* de Lalande, c'est-à-dire comme « vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuelle » – on ne peut trouver dans la gnoséologie thomiste une telle intuition de l'individuel. Elle ajoutait qu'on pouvait éventuellement trouver ce genre d'intuition chez Jean de Saint-Thomas (*Cursus* I, *Logica* II, 23, 1)²⁴¹ et qu'elle apparaît, en tout cas, dans les textes de l'école franciscaine. Dans le *corpus* thomiste, la connaissance directe de l'objet n'est possible que pour les purs esprits. Pour la connaissance humaine, ni l'existence, ni le lieu, ni l'instant ne sont objet propre des sens, mais ils sont prédiqués par un acte discursif plus complexe. Dans cette première opération cognitive qu'est la *simplex apprehensio*, il y a seulement compréhension abstraite de l'essence. L'intelligence humaine est discursive et abstraite – il en résulte (et je glose ici Roland-Gosselin) que le plaisir esthétique lui aussi se perfectionne dans l'acte d'un jugement qui tient compte des éléments individuels récupérés dans la *reflexio ad phantasmata*.

Pouvons-nous dire que De Bruyne a d'une manière ou d'une autre réfléchi sur l'essai de Roland-Gosselin ? Apparemment non, puisque seize ans plus tard, dans ses *Etudes*, il cherche encore à identifier une théorie de l'intuition esthétique chez Thomas (au deuxième paragraphe du chapitre qu'il lui consacre).

En reconstruisant la pensée esthétique thomiste, De Bruyne insiste particulièrement sur ce qu'il considère comme la « découverte » de la *Summa theologiae*, découverte qui marquerait pour Thomas un progrès indubitable par rapport à ses écrits précédents²⁴². De Bruyne montre que Thomas reprend à Alexandre de Hales un principe que les autres auteurs avaient négligé : si pour ses prédécesseurs, comme Albert le Grand, le beau était toujours définissable en fonction de qualités objectives, Thomas le détermine par rapport au sujet connaissant. Le *visa placent* accentue l'acte subjectif de jouissance, qui devient constitutif de l'expérience esthétique.

De Bruyne met évidemment au clair qu'il ne s'agit pas d'établir une prédominance de l'activité subjective sur les qualités objectives de l'objet, et cite un passage sans équivoque du *In de divinis nominibus* (p. 398-399) : « non enim ideo aliquod est pulchrum, quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum, ideo amatur a nobis »²⁴³. Cependant, il ne lui semble pas sans importance que bien et beau, tout en étant la même chose, se différencient *ratione* : si le bien est ce que tous désirent (*respicit appetitum*), le beau *respicit vim cognoscitivam* et donc *pulchra dicuntur quae visa placent* (*S.th.* I, 5 ad 1).

Pour Thomas, le beau ajoute indiscutablement, par rapport au bien, un rapport à la conscience contemplative. Ici pourtant, De Bruyne est embarrassé par le fait qu'apparaissent, dans l'expérience esthétique, un moment cognitif (*apprehensio*, *visio*) et ce qui lui semble être un moment émotif – ou, comme on dirait aujourd'hui, passionnel (*placet*, *delectat*) – et il se rend compte du danger qu'on courrait à suivre le chemin tracé par Maritain.

Disons-nous, avec Maritain, que la jouissance esthétique est « l'apaisement de notre puissance de désir, qui repose dans le bien propre de la puissance cognitive parfaitement et harmonieusement mise en acte », au point qu'« un être qui, par l'absurde, n'aurait que l'intelligence, aurait la perception du beau dans ses racines et dans ses conditions objectives, mais non dans le plaisir par lequel seule cette perception est portée à son achèvement » ? Ou admettrons-nous la thèse que Maritain combat, c'est-à-dire que l'acte de la seule connaissance peut produire le sentiment du beau²⁴⁴ ?

Pour répondre à cette question, De Bruyne rappelle que toute opération naturelle, chez Thomas, y compris celle de l'intelligence, se déroule en vue d'une fin et présuppose une inclination, une tendance, un amour. Le moment « passionnel » de l'expérience esthétique devrait donc s'insérer au stade du premier acte de l'intelligence qui connaît. Mais il n'y a pas de plaisir ni d'amour d'un objet sans une conscience « pratique » et – De Bruyne n'utilise pas cette expression, mais son discours implique ce concept – une perception concrète et individuelle de celui-ci (une façon de dire qu'on n'aime pas l'enfance ou le genre féminin, mais qu'on aime toujours *cet* enfant ou *cette* femme). Nous voilà de nouveau confrontés au terrible problème de l'intuition du concret.

C'est alors qu'en une seule page²⁴⁵, presque sans y insister plus que de raison, De Bruyne hasarde : « il n'y a pas de sentiment esthétique si ce n'est dans la mesure où la connaissance intuitive elle-même nous satisfait grâce à ses qualités de pure intuition : “*id cuius ipsa apprehensio placet*” ».

Hélas, l'objection déjà adressée à Maritain vaut ici pour De Bruyne : y a-t-il quelque raison d'affirmer que (chez Thomas) l'appréhension d'une chose, pour produire du plaisir, doit être intuitive ? Il semble que non, surtout si l'on pense que le terme *apprehensio* est utilisé d'habitude pour la connaissance intellectuelle

abstractive, justement. Pourtant, De Bruyne en conclut que, lorsque l'*apprehensio*

se rapporte à la vision du beau corporel, elle n'est ni purement sensible ni purement abstractive mais essentiellement intuitive, au sens où elle se présente psychologiquement comme une unité synthétique. « Non enim proprie loquendum sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque. » L'intuition est l'acte de l'homme tout entier, de quelque façon que l'on conçoive le lien entre sensibilité et esprit. Mais dans cette intuition de la forme individuelle, dont la sensation est la première condition, c'est l'*intellect* qui saisit non seulement le sens de la chose perçue mais aussi la valeur propre de la perception pure.

Suffit-il de dire « non enim proprie loquendum sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque » (*De veritate* II, 6 ad 3 – ce qui, quand on y pense, est une évidence) pour poser le concept d'une synthèse intuitive ? Non seulement une affirmation n'implique pas l'autre, mais Thomas a toujours soutenu exactement le contraire : c'est-à-dire que sens et intellect ne connaissent pas par synthèse fulgurante, mais à travers deux phases distinctes – dans la première, ce sont les sens qui connaissent puis, une fois que le fantasme a été formé, les sens cèdent leur place à l'intellect. Mais De Bruyne avait besoin d'un principe de connaissance de l'individuel que l'esthétique thomiste, malheureusement, n'envisage pas.

Thomas affirme que « mens singularis cognoscit per quandam reflexionem, prout, scilicet, mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in specimen quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta ; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit » (*De veritate* X, 5 co). Mais cette *aliqua cognitio* ne suffit pas à expliquer la jouissance que l'on éprouve en voyant que la forme resplendit sur les parties proportionnées de la matière qu'elle organise, ni à évaluer toutes les variétés de proportion qu'elle présente, ni à juger de l'intégrité de l'objet apprécié. Tout cela nécessite de passer à des actes de jugement, dans une activité de division et de composition où sont saisies les *proprietates et accidentia et habitudines* (*S.th.* I, 85, 5 co).

Dans cette activité complexe, qui demeure intellectuelle, la joie esthétique, même lorsqu'elle saisit les caractéristiques propres de la matière organisée, n'en est pas moins une jouissance intellectuelle, dans laquelle la corporalité a une fonction assez réduite. La *visio* esthétique n'est pas, pour Thomas, quelque chose de différent de la connaissance intellectuelle, mais elle représente peut-être l'un de ses

aspects les plus complexes. C'est là que l'esthétique thomiste atteint sa limite (ou pour certains, sa force, en vertu de quoi le plaisir esthétique ne serait pas un accident passionnel mais un éminent exercice de l'intelligence).

Telle est donc la position de Thomas, dérivant de son incapacité à expliquer la connaissance du concret. Mais il est trop tard pour le faire changer d'avis.

De Bruyne jouait un jeu difficile. D'un côté, il tenait compte de la leçon de ses prédécesseurs belges, comme De Wulf, qui avaient insisté – certainement à raison – sur le fait que le sujet a pour Thomas une fonction fondamentale dans la perception esthétique. De l'autre, il avait affaire à la gnoséologie thomiste, insatisfaisante. Il cherchait donc, quitte à faire fléchir sa rigueur historiographique, à inférer ce que Thomas *aurait dû* dire pour rendre sa propre position cohérente, ou pour pouvoir fonder une esthétique également satisfaisante aux yeux d'un moderne.

De Bruyne manifeste des signes évidents de satisfaction lorsqu'il lui semble reconnaître une intuition intellectuelle chez les victorins, ou chez Duns Scot – et il a probablement raison, tant et si bien d'ailleurs qu'on pourrait le suspecter d'avoir arrêté son inspection historique à Duns Scot pour cette raison. Mais si les victorins et Duns Scot pensaient, pour ainsi dire, comme De Bruyne, cela ne signifie pas que Thomas pensait comme Duns Scot et les victorins. En somme, le chapitre consacré à Thomas est vraiment très tourmenté et constitue la « brèche maritainienne » dans le travail par ailleurs impeccable de De Bruyne. Cela nous dit aussi combien il est difficile, pour un thomiste militant, même doté des meilleures intentions de correction historiographique, d'admettre que Thomas ne puisse pas toujours satisfaire les désirs théoriques légitimes de ceux qui cherchent à régler leurs comptes non seulement avec lui, mais avec la pensée moderne.

Pourtant, probablement dans un sursaut de prudence, De Bruyne n'utilise pas dans le chapitre des *Etudes* qu'il consacre à Thomas l'expression « intuition intellectuelle ». Peut-être avait-il vraiment médité sur la réaction de Roland-Gosselin.

Si faire l'histoire de la pensée, c'est faire dire aux auteurs du passé ce qu'ils ont dit et non ce que nous dirions nous-mêmes, alors il faut être cohérent et imputer à De Bruyne cette incorrection historiographique. Sans manquer toutefois de reconnaître qu'il s'est rendu compte d'une certaine manière de la précarité de sa position, étant donné qu'il a limité, au fond, ses réflexions sur l'intuition chez Thomas à deux pages seulement, presque *en passant*. Ainsi, en lui

pardonnant cet unique moment de faiblesse, ou d'excès d'amour pour son auteur, nous pouvons une fois encore souligner la grande différence qui sépare la lecture de Maritain de la sienne, la première consistant en une libre utilisation de ses sources, et la seconde en un effort d'interprétation.

Pour une histoire de la dénotation²⁴⁶

La dénotation (avec sa contrepartie, la *connotation*) est considérée selon les cas comme une propriété ou une fonction (i) de termes particuliers (que dénote le terme *chien* ?), (ii) de propositions déclaratives (l'énoncé *le chien aboie* dénote un état du monde, c'est-à-dire qu'il y a, de fait, un chien qui aboie – mais dès lors que *le chien* est entendu comme s'il dénotait une espèce, c'est-à-dire tous les chiens, il pourrait alors dénoter une propriété commune à toute l'espèce canine), (iii) de phrases nominales et de descriptions définies (*le président de la République* peut dénoter, en fonction du contexte et de la circonstance d'énonciation, soit le président en fonction au moment de l'énonciation, soit la fonction prévue par la Constitution). Pour chacun de ces cas, il faut décider si la dénotation a à voir avec la signification, avec le référent ou avec l'acte de référence. En somme, entend-on par *dénotation* ce qui *est signifié* par le terme, *la chose nommée* ou, dans le cas des propositions, *ce qui est le cas* ou bien *ce qui est pensé comme étant le cas*, en tant que contenu propositionnel ?

Dans la linguistique structurale, la « dénotation » a à voir avec la signification. Pour Hjelmslev (1943), la différence entre sémiotique dénotative et sémiotique connotative tient au fait que la première est une sémiotique dont le plan de l'expression n'est pas une sémiotique, tandis que la seconde est une sémiotique dont le plan de l'expression est une sémiotique. Barthes (1964) élabore lui aussi sa position à partir de Hjelmslev et développe une notion de dénotation tout à fait intensionnelle, dans laquelle il y a toujours, entre un signifiant et un signifié de premier degré (ou de degré zéro), une relation dénotative.

Dans les sémantiques componentielles, le terme a été utilisé pour indiquer la relation de sens exprimée par un terme lexical – comme dans le cas du terme *oncle*, qui exprime la relation « frère du père » (voir par exemple Leech 1974, p. 238). En bref, dans le milieu structuraliste, si nous nous référons à la distinction de Frege (1892), la dénotation se rapproche davantage du *Sinn* que de la *Bedeutung*,

c'est-à-dire qu'elle est plus proche du sens que de la référence ou, pour le dire en termes carnapiens, qu'elle aurait davantage à voir avec l'intension qu'avec l'extension.

Mais c'est le terme frégéen de *Bedeutung* qui est ambigu et qu'il faudrait, de fait, reformuler comme *Bezeichnung* (traduisible par *désignation*), puisque dans le lexique philosophique allemand, *Bedeutung* est généralement mis pour « signification », tandis que *Bezeichnung* est mis pour référence, désignation, et pour dénotation au sens extensionnel. Husserl dit par exemple, dans *Semiotik*, qu'un signe *signifie* – *bedeutet* – un sens et *désigne* – *bezeichnet* – une chose. C'est pourquoi, dans la tradition la plus récente de la sémantique anglo-saxonne qui s'inspire de Frege, *Bedeutung* est souvent traduit par *reference* ou *denotation* (voir par exemple Dummett 1973). L'utilisation des structuralistes en aurait été tout à fait retournée.

Avec « On Denoting » de Russell (1905), où la dénotation se différenciait de la signification, tout le cadre traditionnel de la philosophie analytique avait subi un changement radical, et cette direction avait été suivie par l'ensemble de la tradition philosophique anglo-saxonne. Notons par exemple qu'Ogden et Richards (1923) ou Morris (1946) disent, lorsque le chien de l'expérience de Pavlov réagit à une sonnerie, que la nourriture est le *denotatum* de la sonnette, tandis que la condition d'être comestible est le *significatum* de la sonnerie.

En ce sens, une expression dénote soit les individus, soit la classe d'individus dont elle est le nom, tandis qu'elle connote les propriétés sur la base desquelles ces individus sont reconnus comme membres de la classe en question. Si nous remplaçons ensuite (voir Carnap 1955) le couple *dénotation/connotation* par le couple *extension/intension*, la dénotation devient alors une fonction de la connotation.

Cependant, même en établissant que la dénotation est mise pour l'extension, celle-ci peut se référer (i) à une classe d'individus, (ii) à un individu effectivement existant (comme dans le cas de la stricte désignation des noms propres), (iii) à chaque membre d'une classe d'individus, (iv) à la valeur de vérité contenue dans une proposition assertive (de sorte qu'en chacun de ces domaines, le *denotatum* d'une proposition est ce qui est le cas, ou le fait que *p* soit le cas).

Lyons (1977) avait raisonnablement proposé d'utiliser *désignation* au lieu de *dénotation*, et d'utiliser *dénotation* de façon neutre, entre extension et intension : en ce sens, *chien* dénoterait la classe des

chiens (ou peut-être quelque membre typique, ou exemplaire, de sa classe), tandis que *canin* dénoterait la propriété qui, une fois reconnue, permet d'affirmer qu'il est correct d'appliquer l'expression. Mais comme cette proposition n'a pas eu beaucoup de succès, du moins dans la *koinè* analytique, la polysémie reste dominante.

9.1. De Mill à Peirce

Le terme *dénotation* a été utilisé dans un sens explicitement extensionnel par John Stuart Mill dans son *System of Logic* (1843, I, 2, 5) : « le mot "blanc" dénote toutes les choses blanches, comme la neige, le papier, l'écume de la mer, etc. et implique, ou pour utiliser le langage des scolastiques, connote l'attribut de la blancheur ».

Peirce fut probablement le premier à se rendre compte que quelque chose n'allait pas dans cette solution, bien qu'il ait toujours utilisé *dénotation* au sens extensionnel – voyons comment il la définit en différentes occasions :

la référence directe d'un symbole à son objet ou dénotation (CP 1.559) ;

(la réplique d'un Sinsigne Indicial Rhématique est influencée par le chameau réel qu'elle dénote (CP 2.261) ;

un signe doit dénoter une entité individuelle et signifier un caractère (CP 2.293) ;

un terme général dénote toute chose qui possède le caractère qu'elle signifie (CP 2.434) ;

toute assertion a une certaine fonction dénotative ou indicative (CP 5.429) ;

les signes sont désignatifs, dénotatifs ou indicatifs lorsque, comme les pronoms démonstratifs, ou comme un index pointé, ils dirigent brutalement les globes oculaires de l'esprit vers l'objet en question (CP 8.350)

Peirce avait parfaitement compris qu'en ce qui concerne la dénotation, Mill ne suivait pas en réalité, comme il prétendait le faire, l'utilisation traditionnelle de la scolastique. Les scolastiques (du moins jusqu'au XIV^e siècle) faisaient la distinction entre *significare* et *appellare*, et n'utilisaient pas *connotation* par opposition à *dénotation* mais plutôt comme forme additionnelle de

signification :

L'opinion des meilleurs spécialistes de logique des XIV^e, XV^e, XVI^e siècles a sans doute été de considérer que la connotation était exclusivement utilisée, à cette époque, pour la référence à une seconde signification, c'est-à-dire (presque) pour la référence d'un terme relatif (comme *père*, *plus brillant*, etc.) au corrélat de l'objet qui dénote en premier lieu. Monsieur Mill a toutefois pensé qu'il était autorisé à la nier, sur la base de sa seule autorité, sans citer un seul passage d'aucun auteur de ce temps (CP 2.393).

Peirce développe la même argumentation en CP 2.431 et, plus loin, il fait remarquer qu'au Moyen Âge, l'opposition la plus commune était celle entre *significare* et *nominare*. Il observe ensuite la façon dont Mill emploie *connoter* au lieu de *significare*, utilisant donc *denotare* pour désigner, nommer ou faire référence. Il rappelle en outre le passage de Jean de Salisbury (*Metalogicus* II, 20) d'après lequel *nominatur singularia sed universalia significantur*, et conclut que le sens précis du mot *significare*, qui ne fut jamais véritablement observé à l'époque de Jean de Salisbury, ni avant ni après lui, glissa au contraire progressivement vers le sens de *denotare* (CP 2.434).

Pourtant, si Peirce comprend avec lucidité qu'à un moment donné, *significare* migre partiellement d'un paradigme intensionnel à un paradigme extensionnel, il n'est toutefois pas en mesure de reconnaître qu'au cours des siècles suivants, le terme conserve la plupart du temps un sens intensionnel. Ainsi, il accepte que la dénotation soit une catégorie extensionnelle (et il ne discute l'ouvrage de Mill que par rapport à la question de la connotation), alors que c'est vraiment *denotare*, initialement utilisé à mi-chemin entre extension et intension, qui finit par lui succéder (et Mill est le *terminus ad quem*) comme catégorie extensionnelle. Et si Peirce n'indique pas quand cela se produit pour la première fois, c'est que la solution à cette question était loin d'être simple.

9.2. D'Aristote au Moyen Âge

Platon déjà avait mis au clair qu'on peut sans doute signifier une idée en prononçant un terme particulier (*chien* par exemple), mais que c'est seulement en énonçant une proposition (comme *ce chien aboie*) qu'on peut dire que quelque chose *est le cas* et donc *dire vrai* ou *faux*.

Quant à Aristote, dans le fameux passage 16a (et suiv.) du *De*

interpretatione, il trace un triangle sémiotique dans lequel les mots sont, d'un côté, liés aux concepts (ou aux passions de l'âme) et de l'autre, aux choses. Aristote dit que les mots sont les « symboles » des passions, et par symbole, il entend un expédient conventionnel ou arbitraire. Il est pourtant vrai, comme nous le verrons ensuite, qu'il soutient aussi que les mots peuvent être considérés comme les « symptômes » (*semeia*) des passions, mais il le dit au sens où toute émission verbale peut, avant tout, être un symptôme du fait que l'émetteur a quelque chose à l'esprit. Quant aux passions de l'âme, elles sont en revanche les apparences ou les icônes des choses. Mais pour la théorie aristotélicienne, on connaît les choses à travers les passions de l'âme, sans qu'il y ait de lien direct entre symboles et choses. Nous nommons les choses en comprenant leurs icônes, c'est-à-dire les idées correspondantes que les choses suscitent dans notre esprit²⁴⁷. Pour indiquer cette relation symbolique, Aristote n'emploie pas le mot *semainein* (qu'on pourrait presque traduire par *significare*) mais en beaucoup d'autres circonstances, il utilise ce verbe pour indiquer la relation entre mots et concepts (voir figure 1).

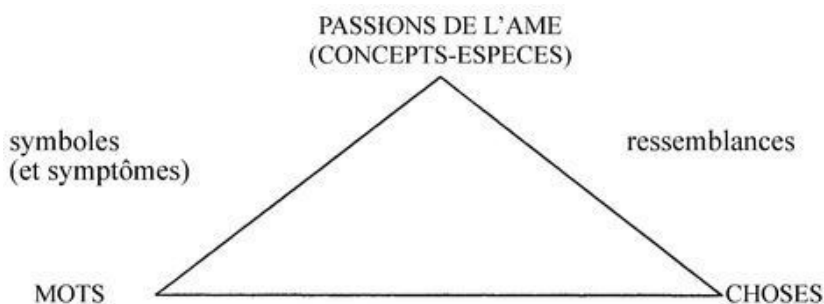


Figure 1

Pour Aristote, comme pour Platon, les termes isolés n'affirment rien au sujet de ce qui est le cas, mais ils signifient une pensée. Quant aux énoncés ou aux expressions complexes, ils signifient eux aussi une pensée, mais un type particulier d'énoncés (un énoncé affirmatif ou une proposition) affirme un état de choses vrai ou faux. Aristote ne dit pas que les affirmations *signifient* ce qui est vrai ou faux, mais plutôt qu'elles *disent* (le verbe utilisé est *legein*) qu'une chose A donnée appartient (le verbe est *uparkein*) à une chose B donnée.

On est ainsi déjà confronté avec Aristote à trois questions qui seront largement débattues tout au long du Moyen Âge, à savoir : (i) si les signes signifient, en premier lieu, les concepts (et ne peuvent faire référence aux choses que grâce à la médiation des concepts), ou s'ils peuvent au contraire signifier, désigner ou dénoter les choses ; (ii) quelle est la différence entre faire référence à une classe

d'individus ou faire référence à un individu concret ; (iii) quelle est la différence entre la corrélation *signes-concepts-choses individuelles* et la corrélation *énoncés-contenu propositionnel-état de choses extralinguistique*.

On ne peut prétendre que les penseurs médiévaux aient eu dès le début une idée claire de ces différentes problématiques ; tout au plus, on peut affirmer que la question (i) fut débattue très tôt (au moins à partir de l'époque d'Anselme d'Aoste) sous la forme de l'opposition entre *significare* et *nominare* ou *appellare* ; (ii) qu'elle fut probablement posée pour la première fois par Petrus Hispanus à travers la distinction entre *suppositio naturalis* et *suppositio accidentalis* ; (iii) qu'elle fut abordée de différentes manières à partir de Boèce – mais alors que parmi les commentateurs d'Aristote, le débat sur la relation de signification avançait indépendamment de celui sur les assertions vraies ou fausses, pour de nombreux grammairiens, ainsi que pour les théoriciens de la *suppositio*, les deux thèmes interféraient largement, jusqu'à ce qu'ils devinssent, avec Bacon et Ockham, totalement interchangeables.

Le destin de termes comme *denotatio* et *designatio* est lié à l'histoire de l'opposition entre *significatio* et *nominatio*. Il semble que ces termes aient été employés pendant longtemps (au moins jusqu'au XIV^e siècle) tantôt au sens intensionnel, tantôt au sens extensionnel. Il s'agissait de termes déjà présents dans le lexique latin qui signifiaient, parmi de nombreuses autres acceptions, « tenir lieu de signe de quelque chose » – sans qu'il importe de savoir si ce quelque chose était un concept ou une chose. Dans le cas de *designatio*, l'étymologie se manifeste d'elle-même, tandis que dans le cas de *denotatio*, il faut se rappeler que le terme *nota* indiquait un signe, un *token*, un symbole, quelque chose qui renvoyait à quelque chose d'autre (voir également Lyons 1968, 9). D'après Maierú (1972, p. 394), le *symbolon* d'Aristote était en effet généralement traduit par *nota* : « *nota vero est quae rem quamquam designat. Quo fit ut omne nomen nota sit* » (Boèce, *In Top. Cic.* 1111b).

Il importe donc de vérifier (i) ce qui est arrivé au terme *significatio*, et (ii) quand *denotatio* (ainsi que *designatio*) apparaît connexe à *significatio* et quand il apparaît au contraire en opposition à ce dernier.

En ce qui concerne *denotatio*, il est intéressant d'enregistrer son occurrence dans chacune des trois acceptions suivantes : (i) sens intensionnel *fort* (la dénotation est en relation avec la signification) ; (ii) sens extensionnel *fort* (la dénotation est en relation avec les choses ou l'état de choses) ; (iii) sens *faible* (la dénotation reste

suspendue entre intension et extension, avec de bonnes raisons de pencher pour l'intension).

Nous verrons que jusqu'au XIV^e siècle au moins, c'est le sens faible qui prédominera.

9.3. Boèce

A partir d'Augustin, et jusqu'au XIII^e siècle, la possibilité de faire référence aux choses est toujours médiatisée par le signifié. Pour Augustin, « *signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire* » (*De doctrina christiana* II, 1, 1) et la signification est l'action qu'un signe accomplit sur l'esprit. Ce n'est qu'à travers cette médiation qu'il peut ensuite se référer aux choses (voir figure 2).

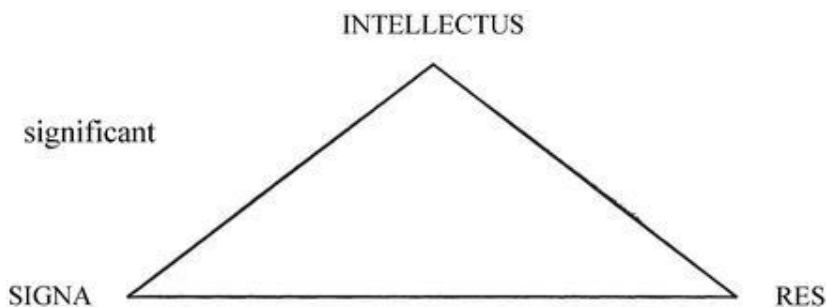


Figure 2

Boèce avait déjà introduit le terme *propositio* pour indiquer les expressions complexes qui affirment la vérité ou la fausseté d'une chose. Il est difficile d'établir si, par proposition, il entendait l'expression ou le contenu correspondant, mais il est clair que la vérité et la fausseté étaient connexes aux propositions et non aux termes isolés. Boèce soutient que les termes isolés signifient le concept correspondant ou l'universel, et il prend *significare* – ainsi que *designare*, mais plus rarement – au sens intensionnel. Les mots sont des instruments conventionnels qui servent à rendre manifestes les pensées, *sensa* ou *sententias* (in *De int.* I). Les mots ne désignent pas les *res subiectae* mais les *passiones animae*. On peut, tout au plus, dire de la chose désignée qu'elle est « sous-tendue par son concept » (*significationi supposita* ou *suppositum*, cf. De Rijk 1962-67, p. 180-181).

Dans son premier commentaire au *Peri hermeneias*, II, débattant la question de savoir si les mots se réfèrent directement aux concepts,

ou au contraire aux choses, Boèce utilise dans les deux cas l'expression *designare*. Il dit en effet que « vox vero conceptiones animi intellectusque significat » et que « voces vero quae intellectus designant » puis, parlant de *litterae*, *voces*, *intellectus*, *res*, il soutient que « litterae verba nominaque significant » et que « haec vero (nomina) principaliter quidem intellectus secundo vero loco res quoque designant. Intellectus vero ipsi nihil aliud nisi rerum significativi sunt ». Dans *Arist. Categ.* (col. 159 B4-C8), il dit que « prima igitur illa fuit nominum positio per quam vel intellectui subiecta vel sensibus designaret ». Il me semble que *designare* et *significare* sont ici considérés comme plus ou moins équivalents.

Pour Boèce également, les mots signifient donc les concepts et c'est seulement en conséquence qu'ils peuvent faire référence aux choses (voir figure 3).

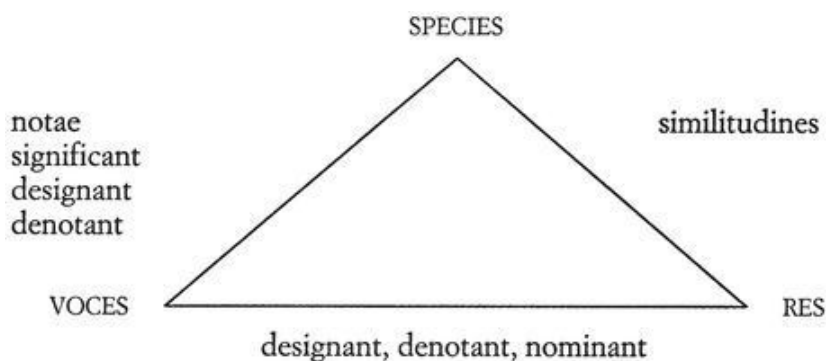


Figure 3

9.4. L'*appellatio* d'Anselme

C'est grâce à la théorie de l'*appellatio* qu'Anselme d'Aoste établit, dans le *De grammatico*, une distinction plus nette entre signification et référence.

Elaborant sa théorie aristotélicienne des paronymes, Anselme dit que lorsque nous appelons une personne donnée *grammaticus*, nous utilisons ce mot de façon paronymique. Le mot signifie toujours la qualité d'être un grammairien, mais il est employé pour se référer à un homme spécifique. Pour indiquer la référence, Anselme utilise donc le terme *appellatio* et pour indiquer la signification, il utilise *significatio*²⁴⁸.

C'est une distinction du même type entre signifier et nommer qu'adopte Abélard.

9.5. Abélard

Il est impossible de repérer, chez Abélard, une terminologie logique fixée une fois pour toutes, du fait qu'il utilise souvent les mêmes termes dans un sens ambigu. Il est toutefois le premier auteur chez qui la distinction entre aspects intensionnels et extensionnels est posée de façon claire (mais pas toujours précise du point de vue terminologique). Il parle donc indifféremment de *significatio de rebus* et de *significatio de intellectibus*, mais il considère que le sens principal de *significatio* est (dirions-nous) intensionnel, suivant la tradition anti-aristotélicienne, en vertu de quoi *significare* veut dire *constituere* ou « générer » un concept mental.

Dans *Ingredientibus* (éd. Geyer, p. 307), Abélard affirme sans ambiguïté que le plan de l'intellect est la médiation nécessaire entre les choses et les concepts. « Non seulement la *significatio intellectum* est une *significatio* privilégiée, mais elle est l'unique fonction sémantique légitime d'un nom, la seule dont un dialecticien doive se rappeler dans l'examen du discours » (Beonio-Brocchieri Fumagalli 1969, p. 37).

Mais si nous prenons en considération les différents contextes dans lesquels des termes comme *significare*, *designare*, *denotare*, *nominare*, *appellare* sont confrontés les uns aux autres, nous pouvons soutenir qu'Abélard utilise *significare* pour se référer à l'*intellectus* généré dans l'esprit de l'auditeur, *nominare* pour indiquer au contraire la fonction référentielle et – du moins dans certaines pages de la *Dialectica*, mais de manière indubitable – *designare* et *denotare* pour indiquer la relation entre un mot et sa définition ou *sententia* (la *sententia* étant le sens que nous appellerions « encyclopédique » du terme, dont la définition représente une sélection dictionnaire particulière, propre à désambiguïser le sens du terme lui-même)²⁴⁹.

On a déjà souligné que la terminologie d'Abélard est souvent contradictoire, mais aussi que *designare* et *denotare* avaient jusqu'alors un statut décidément peu défini. Dans certains passages, on trouve *designare* avec un sens extensionnel fort, par exemple dans *Dialectica* I, III, 2, 1 (p. 119), où Abélard débat avec ceux qui soutiennent que les termes syncatégorématiques ne donnent pas lieu à des concepts, mais n'indiquent au contraire que quelques *res subiectae*. Dans ce passage en particulier, Abélard parle donc d'une

désignation possible des choses et semble utiliser *designare* pour indiquer le premier acte d'imposition d'un nom aux choses (comme une sorte de baptême où se noue un lien de désignation strict entre celui qui nomme et la chose nommée). Qu'on se réfère par exemple à *Dialectica* I, III, 1, 3 (p. 114) : « ad res designandas imposita ».

Il est également vrai que dans certains passages (par exemple, I, III, 3, 1, p. 123), *designare* et *denotare* ne semblent pas avoir le même sens, tandis que dans d'autres (comme I, II, 3, 9, p. 97 et I, III, 3, 1, p. 121), *designare* suggère une interprétation intensionnelle.

On trouve ensuite deux contextes (in I, III, 1, 1, p. 112-113) dans lesquels la désignation est la relation entre un nom et la définition correspondante, et où la dénotation est explicitement liée au sens (ou *sententia*) d'une expression.

En s'opposant à ceux qui soutenaient que les choses auxquelles a été imposée la *vox* sont directement significées par la voix elle-même, Abélard souligne que les noms signifient « ea sola quae in voce denotantur atque in sententia ipsius tenentur », puis il ajoute que les mots ne signifient pas toutes les choses qu'ils sont en mesure de nommer, mais seulement ce qu'ils désignent à travers une définition, comme *animal* signifie une substance animée sensible, c'est-à-dire exactement ce qui est *dénoté* par (ou dans) le mot (voir figure 4)²⁵⁰.

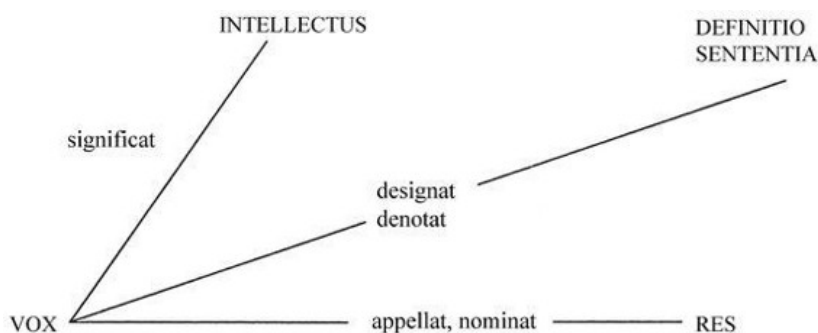


Figure 4

Il est alors évident que la désignation tout comme la dénotation maintiennent résolument un sens intensionnel fort, et sont ramenées à la relation entre une expression et son contenu définitoire correspondant.

Quant à la signification, elle n'a rien à voir avec le fait de donner un nom aux choses, en tant qu'elle continue d'exister *nominatis rebus destructis*, de façon à rendre possible la compréhension du sens de

nulla rosa est (Ingredientibus, éd. Geyer, p. 309).

Abélard opère en outre une distinction entre deux acceptions précises de la *signification*, qui suscitent encore aujourd'hui une grande perplexité. Spade (1982) a mis en évidence le fait que, pour les scolastiques, la *significatio* n'est pas le sens : un terme signifie ce qu'il réussit à faire venir à l'esprit de quelqu'un (et c'est là sans doute le sens entendu par Augustin) et de cette façon, la signification, à la différence du sens, est une espèce de la relation causale. Le sens (qu'il soit un corrélat mental, un contenu sémantique, une intension, ou n'importe quelle forme d'entité noématique, idéale ou culturelle), au Moyen Age comme dans l'ensemble de la tradition aristotélicienne, n'est donc pas représenté par le terme *significatio*, mais par *sententia* ou par *definitio*.

Il est vrai que dans la tradition médiévale, on peut trouver soit *significare* comme *constituere intellectus*, soit l'expression *significare speciem* (qui semble plus proche d'une notion non causale de signification), mais il faut attendre Abélard pour que cette distinction soit mise au clair : un mot *significat* causalement quelque chose pour l'esprit, tandis que ce même mot est corrélé, à travers la désignation et/ou la dénotation, à un sens – en d'autres termes, à une *sententia* ou à une définition.

Ce qu'Abélard théorisait n'était donc pas un triangle sémiotique, mais plutôt une sorte de carré selon lequel une *vox* (i) *significat intellectus*, (ii) *designat vel denotat sententiam vel definitionem* et (iii) *nominat vel appellat res*.

9.6. Thomas d'Aquin

Dans son commentaire au *De interpretatione*, Thomas d'Aquin, par ailleurs fidèle aux positions d'Aristote, après avoir distingué la première opération de l'intellect (perception ou *simplex apprehensio*) de la seconde (*scilicet de enunciatione affirmativa et negativa*), définit l'*interpretatio* comme « voxsignificativa quae per se aliud significat, sive complexa sive incomplexa » (*Proemium* 2). Mais aussitôt après, il explique que les substantifs et les verbes ne sont que les « principes » de l'interprétation, laquelle est exclusivement identifiée à l'*oratio*, c'est-à-dire à toutes ces propositions *in qua verum et falsum inveniuntur*.

A ce stade, il emploie donc *significare* pour les substantifs et les verbes (I, ii, 14), ainsi que pour ces voix qui signifient

naturellement, comme le gémissement des malades et les sons émis par les animaux : ceux-ci ne signifient pas immédiatement les choses elles-mêmes, mais les concepts généraux et c'est seulement *eis mediantibus* qu'ils se réfèrent aux *singularia*²⁵¹.

Par la suite, il affirme que le nom signifie sa définition (I, ii, 20). En effet, lorsque Thomas parle de composition et de division, c'est-à-dire d'affirmation et de négation, il dit que la première « significat [...] coniunctionem » et que la seconde « significat [...] rerum separationem » (I, iii, 26) ; mais sur ce point également (où le langage fait référence à ce qui est ou n'est pas le cas), c'est manifestement une opération de l'intellect qui est signifiée. Seul l'intellect, dont les opérations sont signifiées, peut être défini comme vrai ou faux par rapport à l'état de choses effectif : « intellectus dicitur verum secundum quod conformatur rei » (I, iii, 28). Une expression ne peut être ni vraie, ni fausse ; seul le signe *significat* une opération vraie ou fausse de l'intellect²⁵².

Le verbe *denotare*, sous toutes ses formes, revient 105 fois dans le lexique thomiste (à quoi s'ajoutent deux cas de *denotatio*), mais Thomas semble ne l'avoir jamais utilisé au sens extensionnel fort, c'est-à-dire qu'il ne l'a jamais utilisé pour dire qu'une proposition donnée dénote un état de choses, ou qu'un terme dénote une chose²⁵³.

Parfois, il est employé dans le sens de « signifier métaphoriquement ou symboliquement que... ». Qu'on se réfère par exemple à son commentaire *In Job* 10, où il affirme que le lion est mis pour Job (« in denotatione Job rugitus leonis »). On trouve un passage ambigu dans *III Sent.* 7.3.2, où il est dit : « Similiter est falsa : "Filius Dei est praedestinatus", cum non ponatur aliquid respectu cuius possit antecessio denotari. » Dans ce cas cependant, on peut affirmer que ce dont Thomas discute est l'opération mentale qui porte à la compréhension d'une séquence temporelle.

9.7. La *suppositio*

Des auteurs comme Boèce, Abélard ou Thomas d'Aquin, davantage liés au problème de la signification qu'à celui de la dénomination, s'intéressaient en première instance aux aspects psychologiques (*cognitifs*, dirions-nous aujourd'hui) du langage. Il arrive toutefois que certains chercheurs contemporains, s'intéressant à la redécouverte des premières élaborations médiévales d'une sémantique vériconditionnelle moderne, considèrent l'ensemble de

la question de la signification comme un problème très embarrassant, qui altère la pureté de l'approche extensionnelle telle qu'elle a été apparemment établie par la théorie de la *suppositio*²⁵⁴.

Dans sa plus mûre formulation, la supposition est le rôle que joue un terme, une fois inséré dans une proposition, de façon à se référer au contexte extralinguistique. Mais long et sinueux est le chemin séparant les premières notions, vagues, de *suppositum* des théories les plus élaborées, comme celle d'Ockham ; De Rijk (1962-67 et 1982, note 16) retrace le parcours le long duquel, en discutant de la relation entre un terme et la chose à laquelle elle se réfère, la notion de signification (comme la relation entre mots et concepts, ou espèces, ou universels, ou définitions) devient de moins en moins importante.

On voit par exemple (De Rijk 1982, p. 161 et suiv.) que les disciples de Priscien parlaient des noms, comme signifiant une substance en même temps qu'une qualité, où la seconde représentait sans doute la nature universelle de la chose, et la première, en revanche, la chose individuelle ; on trouvait donc déjà, au XII^e siècle, *supponere* comme équivalent de *significare substantiam*, c'est-à-dire signifier la chose individuelle. Pourtant, il est également vrai que des auteurs comme Guillaume de Conches insistent sur le fait que les noms ne signifient ni la substance et la qualité, ni l'existence réelle, mais seulement la nature universelle, et que la distinction entre signification (de concepts et espèces) et dénomination (dénotation de choses individuelles concrètes – voir par exemple l'*Ars meliduna*) est encore maintenue tout au long du XII^e siècle.

Il est cependant évident que dans le domaine de la logique et de la grammaire, petit à petit, l'approche cognitive est dépassée par l'approche extensionnelle, tandis que « par phases successives, le sens effectif d'un terme se retrouve placé au centre de l'intérêt général, et la référence et la dénotation deviennent donc bien plus importants que la notion, trop abstraite, de signification. Ce qu'un terme signifie, en premier lieu, c'est l'objet concret auquel il peut être correctement appliqué » (De Rijk 1982, p. 167).

Malgré tout, cette nouvelle perspective n'est pas fréquemment exprimée à travers des termes comme *denotatio*, qui continuent à indiquer un domaine de sens plutôt indéterminé²⁵⁵. Petrus Hispanus utilise par exemple *denotari* dans au moins un passage (*Tractatus* VII, 68), où il affirme que dans l'expression *sedentem possibile est ambulare*, ce n'est pas la concomitance entre s'asseoir et marcher qui

est dénotée, mais celle entre être assis et avoir la possibilité (*potentia*) de marcher. Une fois encore, il est difficile d'établir si *denotare* a une fonction intensionnelle ou extensionnelle. En outre, Petrus considère *significare* dans un sens très large, puisque « *significatio termini, prout hic sumitur, est rei per vocem secundum placitum representatio* » (*Tractatus* VI, 2), et il est impossible de déterminer s'il faut considérer cette *res* comme un individu ou comme un universel (De Rijk 1982, p. 169).

Par ailleurs, Petrus introduit une véritable théorie extensionnelle uniquement en élaborant une notion de *suppositio* distincte de la signification (voir aussi Ponzio 1983, avec une référence intéressante à Peirce CP 5.320) : il dit en effet que *suppositio* et *significatio* diffèrent en ceci que la seconde concerne une imposition de la voix pour signifier une chose, tandis que la première est l'acception du terme lui-même (qui déjà en soi et *en première instance* signifie cette chose donnée) en tant qu'il est mis pour quelque chose en particulier²⁵⁶.

Il y a toutefois, dans la théorie de Petrus, une différence entre être mis extensionnellement pour une classe, et être mis intensionnellement pour un individu. Dans le premier cas, nous avons affaire à une supposition naturelle, dans le second, à une supposition accidentelle (*ibid.* 4). Suivant cette perspective, Petrus opère une distinction entre *suppositio* et *appellatio* : « *differt autem appellatio a suppositione et a significatione, quia appellatio est tantum de re existente, sed significatio et suppositio tam de re existente quam non existente* » (*Tractatus* X, 1).

De Rijk (1982, p. 169) affirme que « la supposition naturelle de Petrus est l'exacte contrepartie dénotative de la signification ». On peut bien sûr soutenir que *homo* signifie une nature universelle déterminée et qu'il suppose tous les hommes existants (possibles) ou la classe des hommes. Pourtant – bien que cela ne change pas substantiellement le problème – Petrus ne dit pas que *homo* signifie tous les hommes existants, ni qu'il les dénote.

Jusqu'à ce stade de la réflexion, le paysage terminologique auquel nous avons affaire se révèle plutôt confus, étant donné que chacun des technicismes dont il a été question jusqu'à maintenant couvre au moins deux domaines différents (à l'exception de dénotation et de désignation, qui sont encore plus indéterminés) – comme l'illustre le schéma de la figure 5.

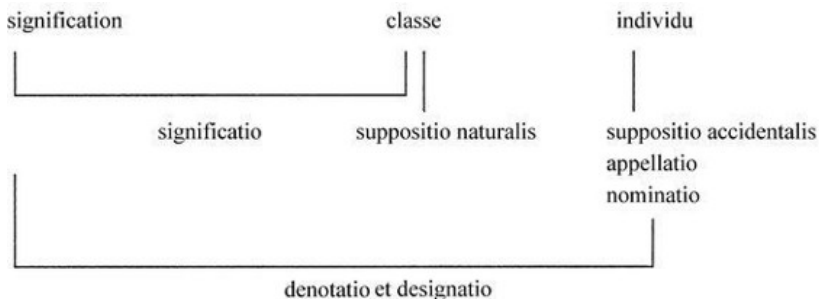


Figure 5

C'est avec Guillaume de Sherwood que se produit un changement significatif, car « à la différence de Petrus et de la plupart des logiciens du XIII^e siècle [...], il identifie le caractère significatif d'un terme au fait qu'il se réfère exclusivement aux choses qui existent effectivement » (De Rijk 1982, p. 170-171).

Ce sera aussi la position de Bacon, pour qui la signification devient dénotative au sens extensionnel moderne du terme – bien qu'il n'utilise jamais un terme comme *denotatio*.

9.8. Bacon

Dans le *De signis* (éd. Fredborg *et al.* 1978, dorénavant DS), Bacon élabore une classification des signes plutôt complexe (fondamentalement confirmée par d'autres œuvres du même auteur, comme le *Compendium studii teologiae*), qui présente différents éléments dotés d'intérêt sémiotique. Cette classification, qui a déjà été discutée²⁵⁷, a montré que Bacon utilise les expressions *significare*, *significatio* et *significatum* dans un sens radicalement différent de leur sens traditionnel.

In DS II, 2, il affirme que « signum autem est illud quod oblatum sensui vel intellectui aliquid designat ipsi intellectui ». Une définition de ce type pourrait paraître semblable à celle d'Augustin – mais uniquement si l'on entend le *designat* baconien comme équivalent au *faciens in cogitationem venire* augustinien. Bacon et Augustin se distinguent pourtant par deux aspects, qui méritent d'être soulignés. D'abord, « oblatum sensui vel intellectui » signifie que Bacon, en ce qui concerne les qualités sensibles des signes, adopte une position moins radicale que celle d'Augustin, puisqu'il admet à plusieurs reprises qu'il peut aussi y avoir des signes

intellectuels, au sens où les concepts peuvent eux aussi être considérés comme signes des choses perçues. Ensuite, pour Augustin, le signe produit quelque chose *dans* l'esprit, tandis que pour Bacon, un signe montre quelque chose (qui se trouve hors de l'esprit) à l'esprit.

Pour Bacon donc, les signes ne se réfèrent pas à leur référent à travers la médiation d'une espèce mentale, mais ils sont directement indiqués, ou posés, pour se référer immédiatement à un objet. Que cet objet soit un individu (une chose concrète), une espèce, un sentiment ou une passion de l'âme ne fait aucune différence. Ce qui compte, c'est qu'entre un signe et l'objet qu'il doit nommer, *il n'y ait préliminairement aucune médiation mentale*. L'esprit intervient, pour ainsi dire, pour enregistrer la désignation advenue. Bacon utilise donc *significare* au sens exclusivement extensionnel.

Il faut cependant rappeler que Bacon distingue les signes naturels (symptômes physiques et icônes) des signes *ordinata ab anima et ex intentione animae*, c'est-à-dire les signes émis par un être humain dans une certaine intention.

Parmi les *signa ordinata ab anima*, il y a les mots et d'autres signes visuels de type conventionnel, comme le *circulus vini* que les tavernes utilisent pour emblème, mais aussi les marchandises exposées dans les vitrines, en tant qu'elles veulent dire que d'autres membres de la classe à laquelle elles appartiennent sont en vente à l'intérieur du magasin. Dans tous ces cas, Bacon parle d'*impositio*, c'est-à-dire d'un acte conventionnel à travers lequel une entité donnée doit être mise pour autre chose. Il est clair que pour Bacon, la convention ne coïncide pas avec l'arbitrariété : les marchandises exposées en vitrine sont choisies conventionnellement, mais non arbitrairement (elles agissent comme une sorte de métonymie, le membre pour la classe). Le *circulus vini* est lui aussi désigné comme signe de manière conventionnelle mais non arbitraire, puisqu'il indique en effet les cerceaux qui tiennent les fûts, et qu'il agit donc à la fois comme synecdoque et comme métonymie, en représentant une partie du fût qui contient le vin prêt à être vendu.

Mais la plupart des exemples du DS sont issus du langage verbal ; c'est pourquoi, si l'on veut suivre la ligne de pensée de Bacon, mieux vaut ne pas s'éloigner de ce qui constitue probablement l'exemple principal d'un système de signes conventionnels et arbitraires.

Bacon n'est toutefois pas assez naïf pour soutenir que les mots signifient exclusivement les choses individuelles et concrètes. Il affirme qu'ils nomment les objets, mais que ces objets peuvent aussi

exister dans un espace mental. En effet, les signes peuvent également nommer des non-entités, comme l'infini, le vide, la chimère et le non-être²⁵⁸. Cela veut dire aussi que lorsque les mots signifient les espèces, c'est parce qu'ils indiquent extensionnellement une classe d'objets mentaux. La relation est toujours extensionnelle, et la correction de la référence n'est garantie que par la présence effective de l'objet signifié. Un mot ne signifie vraiment que si, et seulement si, l'objet qu'il signifie *est* le cas – ne fût-ce que le cas d'être pensé.

Il est vrai que Bacon dit : « non enim sequitur : “signum in actu est, ergo res significata est”, quia non entia possunt significari per voces sicut et entia », mais cette position ne peut être ramenée à celle d'Abélard soutenant que même une expression comme *nulla rosa est* signifie quelque chose. Dans le cas d'Abélard, *rosa* signifiait en tant que *significare* était considéré intensionnellement, et dans cette perspective, le nom signifiait le concept de la chose, même si la chose n'existait pas ou avait cessé d'exister. La position de Bacon est différente : quand on dit *il y a une rose* (et qu'il y ait une rose est le cas), le sens du mot est donné par la rose effective, concrète ; mais lorsqu'on fait la même affirmation et qu'il n'existe aucune rose, alors le mot *rose* ne se réfère pas à la rose effective, mais à l'image de la rose supposée que l'énonciateur a à l'esprit. Il y a deux référents différents, et en effet, le son *rose* lui-même est une occurrence de deux types lexicaux différents.

Considérons ce passage avec attention. Bacon affirme que « vox significativa ad placitum potest imponi [...] omnibus rebus extra animam et in anima », et il admet qu'on peut nommer conventionnellement aussi bien des entités mentales que des non-entités, mais il insiste surtout sur le fait qu'on ne peut signifier, à travers le même terme, à la fois l'objet singulier et l'espèce. Si, pour nommer une espèce (ou n'importe quelle autre affection intellectuelle), on compte utiliser le même mot qui a été utilisé pour nommer la chose correspondante, il faut alors donner lieu à une *secunda impositio*²⁵⁹.

Bacon entend ainsi mettre au clair le fait que dans l'expression *homo currit*, on n'utilise pas le mot *homo* dans le même sens que dans l'expression *homo est animal*. Dans le premier cas, le référent du mot est un individu ; dans le second, c'est une espèce. La même expression peut donc être employée suivant deux modalités ambiguës. Quand un client voit le cerceau qui dans une taverne fait la publicité du vin, s'il y a du vin, le cerceau signifie alors le vin

effectif. S'il n'y a pas de vin, et que le client est induit en erreur par un signe qui se réfère à quelque chose qui n'est pas le cas, le référent du signe est alors l'idée ou l'image du vin qui a pris forme (erronément) dans l'esprit du client.

Pour ceux qui savent qu'il n'y a pas de vin, le cerceau a perdu sa significativité, de la même façon que lorsque nous employons les mêmes mots pour nous référer à des choses passées ou futures, nous ne les employons pas dans le même sens que lorsque nous indiquons des choses effectives et présentes. Quand nous parlons de Socrate, en nous référant donc à quelqu'un qui est mort, et que nous exprimons nos opinions sur lui, nous sommes en réalité en train d'utiliser l'expression *Socrate* dans un sens nouveau. Le mot « *recipit aliam significationem per transsumptionem* » ; il est utilisé de manière ambiguë par rapport au sens qu'il avait quand Socrate était vivant. « *Corrupta re cui facta est impositio, non remanebit vox significativa* » (DS IV, 2, 147). Le terme linguistique demeure, mais (comme le dit Bacon au début de DS I, 1) il ne demeure que comme substance privée de la *ratio* ou de la corrélation sémantique qui avait fait de l'occurrence matérielle un mot.

De la même façon, lorsqu'un enfant meurt, ce qui reste de son père est la *substantia*, et non la *relatio paternitatis* (DS I, 1, 38).

Quand nous parlons de choses particulières, « *certum est inquirenti quod facta impositione soli rei extra animam, impossibile est [quod] vox significet speciem rei tamquam signum datum ab anima et significativum ad placitum, quia vox significativa ad placitum non significat nisi per impositionem et institutionem* », alors que la relation entre l'espèce mentale et la chose est psychologique (la tradition aristotélicienne le savait aussi), et non directement sémiotique. Bacon ne nie pas que les espèces puissent être les signes des choses, mais ils le sont de manière iconique : ce sont des signes naturels et non des signes *ordinata ab anima*. De cette façon, « *concessum est vocem soli rei imponi et non speciei* » (DS V, 163). Lorsqu'on décide d'utiliser le même terme pour nommer les espèces, on a affaire, comme cela a déjà été mis en évidence, à une seconde imposition.

Bacon démonte ainsi de manière définitive le triangle sémiotique qui avait été implicitement formulé à partir de Platon, suivant lequel la relation entre mots et référents est médiatisée par l'idée, par le concept ou par la définition. A ce stade, le côté gauche du triangle (c'est-à-dire la relation entre mots et concepts) est réduit à un phénomène exclusivement symptomatique (voir figure 6).

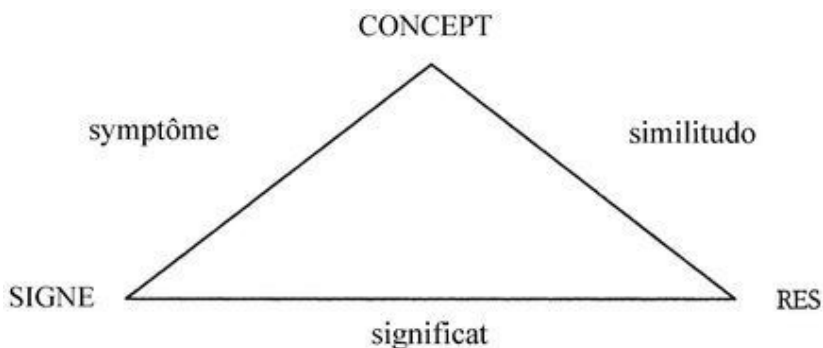


Figure 6

On s'est déjà demandé, dans l'essai « Sur l'aboïement du chien » (chapitre 4), si Bacon s'était fié à la traduction de Boèce du *De interpretatione* 16a, où *symbolon* et *semeion* étaient tous deux traduits par *nota*, et s'il était allé vérifier sur l'original, déduisant que les mots sont avant tout en relation exclusivement symptomatique avec les passions de l'âme. Il interprète donc le passage d'Aristote suivant sa propre perspective (DS V, 166) : les mots sont, en substance, en relation symptomatique avec les espèces, et ils peuvent signifier, tout au plus, les espèces elles-mêmes mais uniquement de manière vicariale (*secunda impositio*), tandis que la seule vraie relation de signification est la relation entre les mots et les référents. Il omet le fait que, pour Aristote, les mots étaient en quelque sorte des symptômes des espèces par rapport à une séquence temporelle, mais qui *signifiaient* en tout cas les espèces, à tel point que nous ne pouvons comprendre les choses nommées que grâce à la médiation des espèces déjà connues.

Pour Aristote, et en général pour la tradition médiévale qui a précédé Bacon, l'extension était une fonction de l'intension, et pour s'assurer que quelque chose était le cas, il fallait d'abord comprendre la signification de la phrase énoncée. Pour Bacon en revanche, la signification de la phrase énoncée est le fait dont le référent est le cas.

Ce qui intéresse le plus Bacon est l'aspect extensionnel de toute cette question, et c'est la raison pour laquelle dans son traité, la relation entre les mots et ce qui est le cas tient une place centrale, tandis que la relation entre les mots et leur signification devient, tout au plus, une sous-espèce de la relation référentielle.

Ainsi on comprend pourquoi, dans le cadre de sa terminologie, le sens de *significatio* qui avait prévalu jusqu'alors a subi une transformation radicale. Avant Bacon, *nominantur singularia sed universalia significantur* ; avec Bacon et après lui, *significantur*

singularia, ou du moins *significantur res* (bien qu'une *res* puisse aussi être une classe, un sentiment, une idée, une espèce).

9.9. Duns Scot et les modistes

Duns Scot et les modistes représentent une sorte de frange résolument ambiguë entre la position extensionnelle et la position intensionnelle. On trouve chez les modistes une dialectique tourmentée entre *modi significandi* et *modi essendi*. Lambertini (1984) a montré sur ce point que l'ambiguïté tient autant aux textes originaux qu'à leurs interprétations contemporaines (voir également Marmo 1994).

On trouve aussi des affirmations discordantes dans les œuvres de Duns Scot. A l'appui de la perspective extensionnelle, on a des propositions comme : « *verbum autem exterius est signum rei et non intellectionis* » (*Ordinatio* I, 27, 1), tandis qu'à l'appui de la perspective intensionnelle, on a par exemple : « *significare est alicuius intellectum constituere* » (*Quaestiones in Perihermeneias* II, 541a). Mais d'autres passages semblent soutenir également une interprétation de compromis (certainement opposée à celle de Bacon), en vertu de laquelle si la chose est transmutée, le mot qui la signifie n'en change pas pour autant, car la chose n'est pas signifiée en tant qu'elle existe, mais en tant qu'elle est entendue comme une espèce intelligible²⁶⁰.

Certains auteurs placent ainsi Scot parmi les extensionnalistes. Nuchelmans par exemple (1973, p. 196), faisant référence au commentaire sur les sentences (*Opus oxoniense* 1, 27, 3, 19), dit : « Duns Scot affirmait déjà que ce qui est signifié par l'émission vocale est une chose plus qu'un concept. » Ou d'autres, comme Heidegger (1915)²⁶¹, pour qui Scot est très proche d'une perspective phénoménologique de la signification comme objet mental ; d'autres enfin, comme Boehner (1958, p. 219), avouent leurs perplexités²⁶².

9.10. Ockham

On a beaucoup discuté la question de savoir si la théorie extensionnaliste d'Ockham est, ou non, aussi explicite et directe qu'elle peut le sembler à première vue. Si l'on considère en effet les quatre acceptions de *significare* proposées par Ockham (*Summa*

logicae I, 33), seule la première présente un sens clairement extensionnel. C'est uniquement dans cette première acception que les termes perdent leur capacité de signifier quand l'objet pour lequel ils sont mis n'existe pas.

Toutefois, même si l'on ne peut pas être tout à fait sûr qu'Ockham a employé *significari* et *denotari* (toujours à la voix passive) exclusivement au sens extensionnel²⁶³, il ne fait aucun doute qu'il a, dans de nombreux passages, utilisé ces deux termes dans cette acception.

Ce qui se produit avec Ockham – et qui s'était déjà produit avec Bacon – c'est le renversement définitif du triangle sémiotique. Les mots ne sont pas d'abord connexes aux concepts donc, grâce à la médiation intellectuelle, aux choses : ils sont imposés directement sur les choses et sur les états de choses ; de la même façon, les concepts se réfèrent directement aux choses.

A ce stade, le triangle sémiotique prend donc la forme de la figure 7 : il y a une relation directe entre concepts et choses, puisque les concepts sont les signes naturels qui *signifient* les choses, et il y a une relation directe entre les mots et ces choses auxquelles ils imposent un nom, tandis que la relation entre mots et concepts est tout à fait négligée (cf. Boehner 1958, p. 221 et Tabarroni 1984).

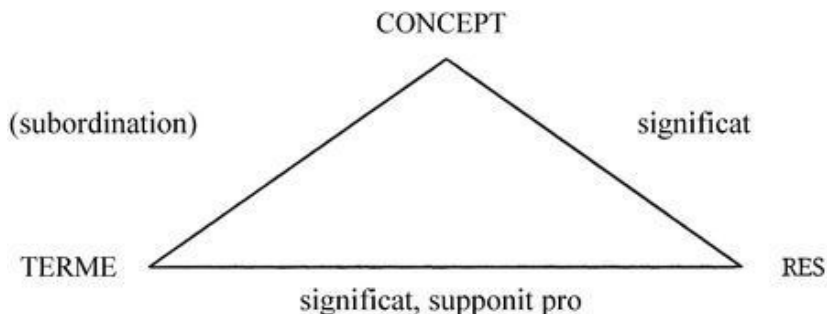


Figure 7

Ockham connaît l'affirmation de Boèce selon laquelle « voces significant conceptus », mais il soutient qu'il faut l'entendre au sens où « voces sunt signa secundario significantia illa quae per passiones animae primario importantur », où il est clair que *illa* sont les choses, non les concepts. Les mots signifient les choses signifiées par les concepts, mais ils ne signifient pas les concepts (*Summa logicae* I, 1). Dans un autre texte plutôt déconcertant, Ockham, pour polémiquer contre le concept d'espèce intelligible, l'assimile à une image qui ne peut être qu'un signe permettant de nous rappeler quelque chose que nous avons déjà connu comme entité individuelle (cf. Tabarroni 1984)²⁶⁴.

Ce texte suppose (comme une question sur laquelle tout le monde serait d'accord) le fait que nous ne soyons pas en mesure, à partir d'une icône, d'imaginer une chose qui, jusqu'à ce jour, nous était inconnue. Cela semblerait contredire notre expérience (voir le cas des *portraits-robots*), puisque les gens utilisent des tableaux ou des dessins pour se représenter les caractéristiques de personnes, d'animaux ou de choses précédemment inconnus. On pourrait interpréter cette position, en termes d'histoire culturelle, comme un exemple de relativisme esthétique : bien qu'il ait vécu au XIV^e siècle, Ockham connaissait surtout l'iconographie romane et gothique primaire, dans laquelle les statues ne reproduisaient pas les individus de façon réaliste, mais représentaient des types universaux. Devant le portail de Moissac ou de Chartres, il est possible, à coup sûr, de reconnaître le Saint, le Prophète, l'Etre Humain, mais certainement pas l'individu Untel. Ockham n'était jamais entré en contact avec le réalisme des sculptures latines ni avec l'art du portrait des siècles suivants.

Il y a toutefois une explication épistémologique pour justifier une affirmation aussi embarrassante. Si seul le concept est le signe des choses individuelles et si l'expression matérielle (que ce soit un mot ou une image) n'est qu'un symptôme de l'image interne, alors, sans une *notitia intuitiva* préalable d'un objet, l'expression matérielle ne peut rien signifier. Les mots ou les images ne créent ni ne font naître quelque chose dans l'esprit du destinataire (comme cela pouvait se produire dans la sémiotique augustinienne), si n'existe déjà dans cet esprit le seul signe possible de la réalité expérimentée, c'est-à-dire le signe mental. Sans ce signe, l'expression extérieure finit par devenir le symptôme d'une *pensée vide*. La subversion du triangle sémiotique, qui avait représenté pour Bacon le point d'arrivée d'un débat longuement mûri, constitue pour Ockham un point de départ inévitable.

Il y a des démonstrations convaincantes du fait qu'Ockham a aussi utilisé *significare* au sens intensionnel – et l'on renvoie une fois encore à Boehner (1958) et Marmo (1984) pour tous ces cas où les propositions maintiennent de toute façon leur signification, indépendamment du fait qu'elles soient vraies ou fausses. Cependant, ce n'est pas la sémiotique d'Ockham qui est ici en question, mais sa terminologie sémiotique. Il est évident qu'il a utilisé *supponere* au sens extensionnel, puisqu'il y a *suppositio* « quando terminus stat in propositione pro aliquo » (*Summa* I, 62). Mais il est aussi évident qu'Ockham, en plusieurs occasions, met sur le même plan *significare* (dans la première acception du terme) et *supponere* : « aliquid significare, vel supponere vel stare pro aliquo »

(*ibid.* I, 4 – voir également Pinborg 1972, p. 5).

C'est dans le contexte de la discussion sur les propositions et les suppositions qu'Ockham emploie l'expression *denotari*. Considérons par exemple : « terminus supponit pro illo, de quo vel de pronomine demonstrare ipsum, per propositionem denotatur praedicatum praedicari, si supponens sit subjectum » (*ibid.* I, 62). Si le terme est le sujet d'une proposition, alors la chose pour laquelle le terme est mis (*supponit*) est celle dont la proposition dénote que le prédicat est prédiqué.

Dans *homo est albus*, les deux termes supposent la même chose et il est *dénoté* par la proposition tout entière que c'est le cas que la même chose soit homme ou blanc : « denotatur in tali propositione, quod illud, pro quo subiectum supponit, sit illud, pro quo praedicatum supponi » (*Exp. in Porph.* I, 72). Un *significatum* est dénoté à travers la proposition, et ce *significatum* est un état de choses : « veritas et falsitas sunt quaedam praedicabilia de propositione importantia, quod est ita vel non est ita a parte significati, sicut denotatur per propositionem, quae est signum » (*Expositio in Periherm.*, préambule). De la même façon, *denotari* est employé pour indiquer ce dont on démontre l'existence à travers la conclusion d'un syllogisme : « propter quam ita est a parte rei sicut denotatur esse per conclusionem demonstrationis » (*Summa* III, 2, 23 ; voir également Moody 1935, 6.3)²⁶⁵.

L'utilisation répétée de la voix passive suggère qu'une proposition *ne dénote pas* un état de choses, mais plutôt qu'*un état de choses est dénoté à travers une proposition*. On peut alors se demander si la *denotatio* est une relation entre une proposition et ce qui est le cas, ou entre une proposition et ce qu'on comprend être le cas (cf. Marmo 1984). Quelque chose est dénoté à travers une proposition, même si « ce quelque chose » ne suppose rien (*Summa* I, 72).

Quoi qu'il en soit, considérant (i) que la supposition est une catégorie extensionnelle et que le mot *dénotation* apparaîtra aussi souvent conjointement à la mention de la supposition, et (ii) que selon toute probabilité, la proposition ne dénote pas nécessairement sa valeur de vérité, mais dénote au moins à quelqu'un que quelque chose est ou n'est pas le cas²⁶⁶, on est porté à croire que l'exemple d'Ockham en a encouragé certains à utiliser le terme *denotatio* dans des contextes extensionnels.

Dès lors, grâce au déplacement radical accompli par le terme *significare* de Bacon à Ockham, le terme *denotare* est prêt à être envisagé extensionnellement.

Curieusement, on observe avec Bacon et Ockham que cette révolution terminologique a investi en premier lieu le terme *significatio* (entraînant *denotatio* presque exclusivement par répercussion). Mais le terme *significatio*, depuis l'époque de Boèce, était si étroitement lié à la signification qu'il parvint, pour ainsi dire, à se défendre plus courageusement contre les assauts lancés par la perspective extensionnaliste, bien qu'au cours des siècles suivants, on trouve à nouveau *significatio* employé au sens intensionnel (voir par exemple Locke). La sémantique vériconditionnelle a, en revanche, connu davantage de succès dans l'appropriation d'un terme au statut sémantique plus ambigu, c'est-à-dire *denotatio*.

Quant à la tradition cognitive, elle n'a au contraire pas suivi cette direction, utilisant le terme « dénotation » en relation avec la signification²⁶⁷. Malgré cela, après Mill, le terme *dénotation* est de plus en plus souvent employé pour indiquer l'extension.

9.11. Après Ockham

Y a-t-il quelque raison de croire que Mill a repris à Ockham l'idée d'employer *denotatio* comme terme technique ?

Plusieurs raisons font effectivement penser que Mill aurait élaboré son *System of Logic* en faisant référence à la tradition d'Ockham.

Bien qu'il ait prêté une attention notable aux aspects intensionnels du langage, Mill a développé une théorie de la dénotation des termes qui s'est achevée sur une affirmation semblable à celle exprimée par la théorie de la supposition d'Ockham. Voyons par exemple : « d'un nom, on peut seulement dire qu'il est mis pour les choses, ou qu'il est un nom des choses dont il peut être prédiqué » (1843, II, v).

Mill emprunte aux scolastiques (comme il le dit lui-même en II, v) le terme *connotation* et, pour distinguer les termes connotatifs des termes non connotatifs, il affirme que les seconds se définissent comme « absolus ». Gargani (1971, p. 95) rattache cette terminologie à la distinction ockhamiste entre termes connotatifs et termes absolus.

Mill emploie *significare* suivant la tradition d'Ockham, du moins par rapport au premier sens que lui a attribué le philosophe. « Un

terme non connotatif est un terme qui signifie seulement un sujet ou seulement un attribut. Un terme connotatif est un terme qui dénote un sujet ou implique un attribut » (II, v). Puisque la fonction dénotative (dans la perspective de Mill) est exercée en premier lieu par des termes non connotatifs, il s'avère évident que Mill fait de signifier un équivalent de dénoter. Voyons encore : « le nom [...] signifie les sujets directement, les attributs indirectement ; il dénote les sujets et implique ou comporte, ou comme nous le verrons plus loin, connote les attributs [...]. Les seuls noms d'objets qui ne connotent rien, ce sont les noms propres ; et ceux-ci, rigoureusement parlant, n'ont aucune signification » (II, v).

Mill accepte probablement *denotare* en tant que terme plus technique et moins préjudiciel que *significare*, à cause de son opposition étymologique avec *connotare*.

Néanmoins, nous avons soutenu qu'Ockham a au mieux influencé, mais pas du tout encouragé l'utilisation extensionnelle de *denotare*. Dans l'histoire de l'évolution naturelle de ce terme, où peut-on aller chercher le maillon manquant ?

Nous devrions probablement nous tourner vers le *De corpore* I de Hobbes, mieux connu sous le nom de *Computatio sive logica*.

Il est généralement admis que Hobbes a subi l'influence déterminante d'Ockham, comme Mill a subi celle de Hobbes. Mill ouvre en effet sa discussion sur les noms propres par un examen approfondi des opinions de Hobbes.

Nous devons cependant faire remarquer que Hobbes suit effectivement Ockham en ce qui concerne les théories des universaux et des propositions, mais développe en même temps une théorie de la signification différente. Pour Hobbes, il y a en effet une nette distinction entre signifier (c'est-à-dire exprimer les opinions du sujet parlant au cours d'un acte de communication) et nommer (au sens classique de *appellare* ou *supponere* ; voir à ce sujet Hungerland et Vick 1981).

Mill comprend que pour Hobbes, les noms sont avant tout les noms des idées que nous avons par rapport aux choses, mais il trouve en même temps chez Hobbes la preuve du fait que « les noms doivent être prononcés [...] comme les noms des choses en elles-mêmes » (1843, II, 1) et que « tous les noms sont noms de quelque chose, réel ou imaginaire [...]. Un nom général est communément défini comme un nom qui peut être véridiquement affirmé, dans le même sens, de chacune d'un nombre de choses infini ». Mill est

proche de Hobbes dans ces passages, à ceci près qu'il appelle « généraux » ces noms que Hobbes appelle « universaux ».

Mill n'utilise pourtant pas – comme nous l'avons constaté – *significare* dans le même sens que Hobbes, mais dans le même sens qu'Ockham, et là où Hobbes utilise la notion de *significare*, il préfère employer *connotare*. S'intéressant de près à la connotation, et sans se rendre compte que son idée de connotation n'est pas si éloignée de la signification de Hobbes, Mill considère que Hobbes privilégie la dénomination (la dénotation de Mill) par rapport à la signification (la connotation de Mill). Il affirme ainsi que Hobbes, comme la plupart des nominalistes, « ne prêtait que peu ou pas d'attention à la connotation des mots, et en cherchait la signification exclusivement dans ce qu'ils dénotent » (II, v).

Cette lecture décidément curieuse de Hobbes, comme s'il s'agissait de Bertrand Russell, est due au fait que Mill interprète Hobbes comme s'il était un disciple orthodoxe d'Ockham.

Quand bien même Mill considérerait Hobbes comme un ockhamiste, pour quelle raison lui attribue-t-il l'idée que les noms dénotent ? Mill soutient que Hobbes emploie *nominare* au lieu de *denotare* (II, v), mais il ne lui aura pourtant pas échappé que Hobbes, dans le *De corpore* I, utilisait *denotare* dans quatre cas au moins – cinq dans la traduction anglaise que Mill a probablement lue, puisqu'il cite l'œuvre de Hobbes sous le titre *Computation or Logic*.

En ce qui concerne spécifiquement la différence entre noms abstraits et noms concrets, Hobbes dit que « abstractum est quod in re supposita existentem nominis concreti causam denotat, ut “esse corpus”, “esse mobile” [...] et similia. Nomina autem abstracta causam nominis concreti denotant, non ipsam rem » (*De corpore* I, iii, 3). Il faut souligner que, pour Hobbes, les noms abstraits dénotent effectivement une cause, mais que cette cause n'est pas une entité : c'est ce critère qui soutient l'utilisation d'une expression (cf. Gargani 1971, p. 86 et Hungerland et Vick 1981, p. 21). Mill reformule ainsi le texte de Hobbes : un nom concret est un nom qui est mis pour une chose ; un nom abstrait est un nom qui est mis pour l'attribut d'une chose (1843, II, v) – où *être mis pour* est le *stare pro aliquo* d'Ockham. Il ajoute en outre que l'utilisation qu'il fait de mots comme *concret* et *abstrait* est à entendre dans le sens que leur ont attribué les scolastiques.

C'est probablement à partir du passage de Hobbes que Mill extrapole l'idée que, si les noms abstraits ne dénotent pas une chose, c'est en revanche certainement le cas des noms concrets. Pour

Hobbes en effet, « concretum est quod rei alicujus quae existere supponitur nomen est, ideoque quandoque suppositum, quandoque subjectum, graece ypokeimenon appellatur », et deux lignes plus haut, il écrit que dans la proposition *corpus est mobile* « quandoque rem ipsam cogitamus utroque nomine designatam » (*De corpore* I, iii, 3). Ainsi, *designare* apparaît dans un contexte où d'une part, il est uni au concept de supposition, et de l'autre, à celui de dénotation.

Etant donné que les noms concrets peuvent être le propre soit des choses singulières soit des ensembles d'individus, on peut dire, s'il y a un concept de dénotation mûri par Hobbes, qu'il se trouve encore à mi-chemin entre la *suppositio naturalis* et la *suppositio accidentalis* de Petrus Hispanus. C'est pourquoi Hungerland et Vick (1981, p. 51 et suiv.) ont souligné que *denotare* n'avait sûrement pas le même sens pour Hobbes que celui qu'il a pris aujourd'hui dans la philosophie du langage contemporaine, en tant qu'il ne s'appliquait pas seulement aux noms propres logiques, mais aussi aux noms des classes et même aux entités inexistantes. Cependant Mill accepte justement cette perspective, et c'est la raison pour laquelle il peut avoir entendu le *denotare* de Hobbes de manière extensionnelle.

Dans *De corpore* I, ii, 7, Hobbes affirme que « homo quemlibet e multis hominibus, philosophus quemlibet e multis philosophis denotat propter omnium similitudinem ». La dénotation concerne ainsi de nouveau tout individu qui fait partie d'une multitude d'individus singuliers, en tant que *homo* et *philosophicus* sont les noms concrets d'une classe. Dans *De corpore* I, vi, 112, il ajoute que les mots sont utiles aux démonstrations menées grâce aux syllogismes, en tant que « unumquodque universale singularium rerum conceptus denotat infinitarum ». Les mots dénotent les conceptions, mais uniquement celles des choses singulières. Mill traduit cette position en un sens clairement extensionnel : « un nom général [...] se définit comme un nom qui peut être véridiquement affirmé de chacune d'un nombre de choses infini » (II, iii).

Enfin dans *De corpore* II, ii, 12, il est écrit que le nom *parabola* peut dénoter soit une allégorie, soit une figure géométrique, mais il n'est pas clair si Hobbes entend ici *significat* ou *nominat*.

On pourrait donc inférer que :

(i) Hobbes utilise *denotare* au moins trois fois afin d'encourager une interprétation extensionnelle, dans des contextes qui rappellent l'utilisation ockhamiste de *significare* et *supponere*.

(ii) Bien que Hobbes n'emploie pas *denotare* comme terme

technique, il l'utilise tout de même régulièrement et de façon à exclure son interprétation comme synonyme de *significare*, comme l'ont souligné de manière tout à fait convaincante Hingerland et Vick (1981, p. 153).

(iii) Il est vraisemblable que Hobbes ait emprunté cette direction sous l'influence de l'alternative ambiguë offerte par *denotari*, rencontrée soit chez Ockham, soit chez certains logiciens de la tradition nominaliste.

(iv) Mill délaisse la théorie de la signification de Hobbes et lit *Computatio sive logica* comme s'il appartenait à une ligne de pensée complètement inspirée d'Ockham.

(v) Il est vraisemblable que Mill, influencé par l'utilisation de *denotare* propre à Hobbes, ait décidé d'opposer la dénotation (au lieu de la dénomination) à la connotation.

Il s'agit là seulement d'hypothèses, bien entendu. Car l'histoire de ce qui s'est passé entre Ockham et Hobbes, et entre Hobbes et Mill, est encore à reconstituer.

9.12. Conclusions

Il y a évidemment en jeu, dans l'histoire de ces termes philosophiques, quelque chose dont l'importance sémiotique et philosophique demeure substantielle. D'après Maloney, il y a une contradiction curieuse, ou du moins un écart, entre l'épistémologie de Bacon et sa sémantique. D'un point de vue gnoséologique, nous sommes en mesure de connaître une chose à travers son espèce, mais pas de nommer une chose si nous ne la connaissons pas ; quand donc nous émettons une *vox significativa*, c'est parce que nous avons quelque chose à l'esprit. Mais d'un point de vue sémiotique, c'est le contraire qui se reproduit, ou du moins quelque chose de substantiellement différent : nous appliquons directement le mot à la chose, sans qu'il y ait aucune médiation de l'image mentale, du concept ou de l'espèce.

Tel est le paradoxe de toute sémantique extensionnelle qui s'intéresse à la relation entre un énoncé et ses conditions de vérité. Toutes les sémantiques extensionnelles, à partir de Bacon et jusqu'à Tarski, plutôt que de considérer la relation entre mots et signification, se sont consacrées à la relation entre les mots et quelque chose qui est le cas. Or une sémantique extensionnelle ainsi conçue ne discute pas du problème de comment savoir que *p* est le

cas. Si l'on se concentrait au contraire sur ce problème, on devrait savoir dire à travers quelles opérations mentales, ou grâce à quelles structures sémantiques on est en mesure de comprendre ou de croire que p est le cas. Il faudrait ainsi chercher la différence entre savoir ou croire que p est le cas et le fait que p est le cas. Mais une sémantique extensionnelle rigoureuse ne s'intéresse pas à ce genre de questions épistémologiques, étant donné qu'elle étudie exclusivement la relation formelle entre les propositions et ce que l'on suppose être le cas. *La neige est blanche* n'est vrai que si la neige est blanche. Pour une sémantique extensionnelle, le fait marginal et accidentel qu'on sache à grand-peine sur quelles bases supposer que la neige est *vraiment* blanche ne pose aucun problème.

Une sémantique intensionnelle a au contraire toujours à voir avec la description de nos structures cognitives : elle n'est probablement pas en mesure de vérifier que la neige est ou n'est pas vraiment blanche, mais elle tente d'imaginer et de réfléchir sur l'organisation mentale et sur les structures encyclopédiques qui nous permettent de supposer que la neige est blanche.

L'histoire des vicissitudes de la dénotation (tout comme le fait que son statut reste ambigu) est donc le symptôme de la dialectique sans fin entre approche cognitive et approche vériconditionnelle.

Sur Lulle, Pic et le lullisme²⁶⁸

Il suffit de feuilleter quelques études sur le kabbalisme chrétien (par exemple, Secret 1964, French 1972, Evans 1973) pour retrouver, avec des variations minimes, le cliché d'un Lulle kabbaliste. Lulle magicien et alchimiste fait son apparition dans le cadre de la Prague magique de Rodolphe II, dans la bibliothèque de John Dee, qui « fut profondément plongé dans le lullisme et acceptait clairement l'attitude traditionnelle envers la synthèse lulliste-kabbaliste » (French 1972, p. 113). Lulle est présent aussi bien dans les œuvres de kabbalistes profès (comme Burgonovus, Paulus Scalichius ou le très superficiel et très crédule Belot)²⁶⁹, que dans celles des ennemis du kabbalisme, comme Martin Del Rio²⁷⁰, si bien que lorsque Gabriel Naudé écrit son *Apologie pour tous les grands hommes qui ont été accusés de magie*²⁷¹, il doit défendre énergiquement le pauvre mystique catalan de tout soupçon de nécromancie. Du reste, « dans la Renaissance tardive, les lettres B à K utilisées dans l'art lullien sont associées aux lettres hébraïques que contemplaient les kabbalistes, et qui auraient dû signifier des noms angéliques et des attributs divins. Ces lettres hébraïques, dont on pensait qu'elles avaient le pouvoir d'évoquer les anges, furent aussi utilisées par des kabbalistes actifs comme John Dee » (French 1972, p. 49).

Numérologie, géométrie magique, astrologie et lullisme sont inextricablement mêlés, en partie à cause de la série d'œuvres alchimistes pseudo-lulliennes qui envahissent la scène. Par ailleurs, les noms kabbalistiques pouvaient aussi être gravés sur des sceaux de forme circulaire, que toute une tradition magique et alchimique avait rendus populaires (toutefois, dans son *Arithmologia* de 1665, Kircher²⁷² montrait de nombreux sceaux magiques en forme de tables numériques).

Nous ne discuterons pourtant pas ici des influences de la tradition kabbalistique sur Lulle. Celui-ci naît à Majorque – carrefour aux marges de l'Europe, où se rencontrent cultures chrétienne, arabe et hébraïque – et il n'est bien sûr pas impossible qu'un homme qui

vivait au croisement des trois grandes religions monothéistes ait subi l'influence, au moins visuelle, de certaines spéculations kabbalistiques. Lulle procède à la combinaison de lettres sur trois roues mobiles concentriques, et depuis les lointaines origines de la tradition kabbalistique, dans le *Sefer Yetzirah* (ou Livre de la Création, écrit à une date incertaine, entre le II^e et le VI^e siècle), la combinatoire des lettres est associée à leur inscription sur une roue. Ce qui est certain, comme nous le verrons, c'est que rien n'est plus éloigné de pratiques kabbalistiques que l'*Ars* de Lulle, du moins telle qu'elle est formulée par son fondateur.

10.1. Le point sur l'*Ars* lullienne

Pour comprendre la mécanique interne de l'*Ars*, il importe d'abord de résumer quelques principes de combinatoire mathématique.

Il y a *permutation* lorsque, étant donné n éléments différents, on réalise tous les changements d'ordre possibles entre eux. C'est le cas typique des anagrammes²⁷³.

Il y a *disposition* quand on dispose n éléments t à t , mais de sorte que l'ordre aussi ait une valeur différentielle (par exemple, AB et BA représentent deux dispositions différentes)²⁷⁴.

Il y a *combinaison* quand, devant disposer n éléments t à t , les inversions d'ordre ne sont pas pertinentes (par exemple, AB et BA représentent la même combinaison)²⁷⁵.

Le calcul des permutations, des dispositions et des combinaisons sert à résoudre de nombreux problèmes techniques, mais on pourrait également l'utiliser pour des procédures de découverte, c'est-à-dire pour esquisser des *scenarii* possibles. En termes sémiotiques, nous avons affaire à un système de l'expression (composé de symboles et de règles syntaxiques) tel qu'en associant aux symboles des contenus, nous pouvons imaginer différents « états de choses » (ou d'idées). Afin toutefois que la combinatoire fonctionne à plein régime, il faut supposer qu'il n'y ait aucune restriction à penser tous les univers possibles. Si l'on commence à affirmer que certains univers ne sont pas possibles, parce que improbables par rapport aux données de notre expérience passée, ou parce qu'ils ne correspondent pas à ce que nous pensons être les lois de la raison, alors entrent en jeu des critères externes, qui nous

poussent non seulement à discriminer entre les résultats de la combinatoire, mais aussi à introduire des lois restrictives à l'intérieur de la combinatoire elle-même. Avec Lulle, nous avons affaire à la proposition d'une combinatoire universelle et illimitée qui, comme telle, fascinera les penseurs ultérieurs, mais qui est à l'origine sévèrement limitée pour des raisons théologiques et logiques.

L'Ars lullienne prévoit un alphabet de neuf lettres, de B à K, et quatre *figures* combinatoires. Dans une *Tabula generalis*, Lulle établit une liste de six ensembles, de neuf entités chacun (Principes Absolus ou Dignités Divines, Principes Relatifs, Questions, Sujets, Vertus, Vices). Chaque entité peut être assignée à l'une des neuf lettres (figure 1).

	Principia absoluta	Principia relativa	Quaestiones	Subjecta	Virtutes	Vita
B	Bonitas	Differentia	Utrum?	Deus	Iustitia	Avaritia
C	Magnitudo	Concordantia	Quid?	Angelus	Prudentia	Avaritia
D	Aeternitas	Contrarietas	De quo?	Coelum	Fortitudo	Luxuria
E	Potestas	Principium	Quare?	Homo	Temperantia	Superbia
F	Sapientia	Medium	Quantum?	Imaginatio	Fides	Acidia
G	Voluntas	Finis	Quale?	Sensitiva	Spes	Invidia
H	Virus	Maioritas	Quando?	Vegetativa	Charitas	Ira
I	Veritas	Aequalitas	Ubi?	Elementativa	Patientia	Mendacium
K	Gloria	Minoritas	Quomodo? Cum quo?	Instrumen- tativa	Inconstantia	

Figure 1

Prenant pour modèle la liste aristotélicienne des catégories, les neuf dignités sont sujets de prédication, tandis que les cinq autres colonnes contiennent des prédicats.

L'Ars prévoit quatre figures qui, dans les différents manuscrits, se servent même de couleurs différentes²⁷⁶.

Première figure. Elle représente un cas de *disposition*. Après avoir assigné aux lettres les neuf principes absolus, Lulle trace toutes les combinaisons possibles entre ces principes, de façon à produire des propositions comme *Bonitas est magna*, *Duratio est gloriosa*, etc. Les principes apparaissent sous forme substantivale quand ils sont sujet, et sous forme adjectivale quand ils sont prédicat – c'est pourquoi il faut lire les côtés des polygones inscrits dans le cercle suivant deux directions (on peut lire *Bonitas est magna* et *Magnitudo est bona*). Les

dispositions possibles de 9 éléments 2 à 2, quand les inversions d'ordre sont également admises, permettent à Lulle de formuler 72 propositions (voir la figure 2).



Figure 2

Cette figure permet des syllogismes réguliers « ut ad faciendam conclusionem possit medium invenire » (*Ars brevis* II)²⁷⁷. Pour démontrer que la Bonté peut être grande, l'argumentation est la suivante : *omne id quod magnificetur a magnitudine est magnum – sed Bonitas est id quod magnificetur a magnitudine – ergo Bonitas est Magna*.

Deuxième figure. Ce cercle (à la différence de celui de la première figure) ne prévoit aucune combinatoire. C'est simplement un artifice visio-mnésique permettant de se rappeler les rapports (déjà préfixés) entre différents types de relation et différents types d'entité (figure 3).

· SECUNDA FIGURA ·

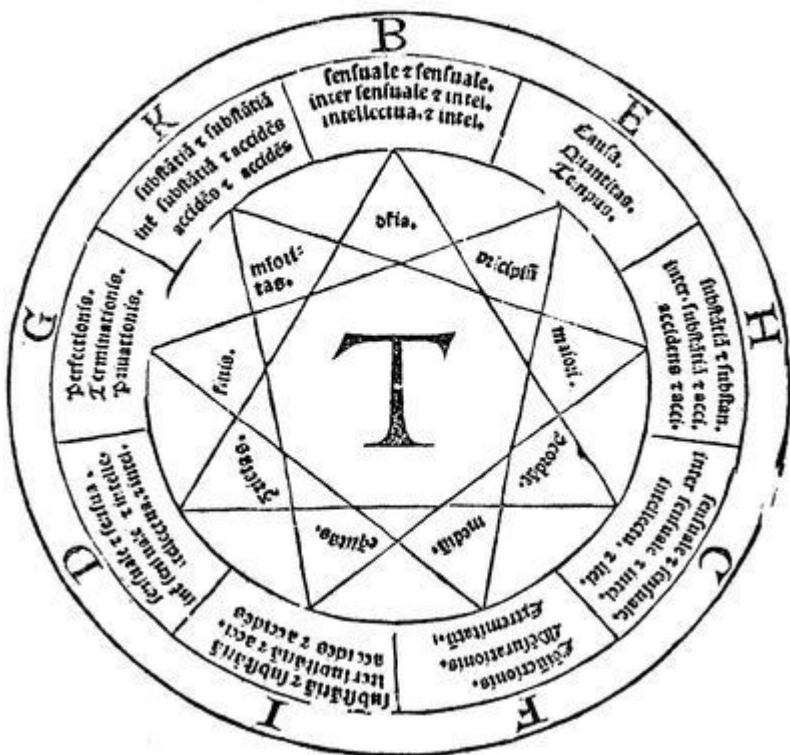


Figure 3

Par exemple, autant la différence que la concordance ou la contrariété peuvent être considérées en référence (i) à deux entités sensibles, comme pierre et plante, (ii) à une entité sensible et une entité intellectuelle, comme âme et corps, (iii) à deux unités intellectuelles, comme âme et ange.

Troisième figure. Elle représente apparemment un cas de *combinaison*, puisqu'on y considère tous les appariements possibles entre les lettres, les inversions d'ordre étant exclues (la table prévoit par exemple BC, mais pas CB) ; les paires générées sont au nombre de 36, et sont insérées dans ce que Lulle appelle 36 *chambres*. Mais il y a virtuellement 72 chambres, car chaque lettre peut devenir indifféremment sujet et prédicat, c'est-à-dire qu'un BC peut aussi bien être lu comme CB (*Bonitas est magna* donne également *Magnitudo est bona*, cf. *Ars magna* VI, 2 – voir la figure 4)²⁷⁸.

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

Figure 4

Une fois exécutée la combinatoire, on procède à ce que Lulle appelle l'« évacuation des chambres ». Prenons l'exemple de la chambre BC : en se référant à la *Tabula generalis*, on la lit d'abord suivant les Principia Absoluta et l'on obtient *Bonitas est Magna*, puis on la lit suivant les Principia Relativa et l'on obtient *Differentia est Concordans* (*Ars magna* II, 3). De cette manière, on obtient 12 propositions : *Bonitas est magna*, *Differentia est magna*, *Bonitas est differens*, *Differentia est bona*, *Bonitas est concordans*, *Differentia est concordans*, *Magnitudo est bona*, *Concordantia est bona*, *Magnitudo est differens*, *Concordantia est differens*, *Magnitudo est concordans*, *Concordantia est magna*. Revenant à la *Tabula generalis* et attribuant à B et à C les questions correspondantes (*utrum* et *quid*) avec les réponses relatives, on tire des 12 propositions 24 questions (du type : *Utrum Bonitas sit magna* et *Quid est Bonitas magna* ? – voir *Ars magna* VI, 1).

La troisième figure permet ainsi de formuler 432 propositions et 864 questions.

Quatrième figure. Le mécanisme est maintenant mobile, au sens où il s'agit de trois cercles concentriques de dimensions décroissantes, appliqués l'un sur l'autre, et habituellement fixés en leur centre par une ficelle nouée. En faisant tourner les cercles plus petits, on obtient des triplets (figure 5).

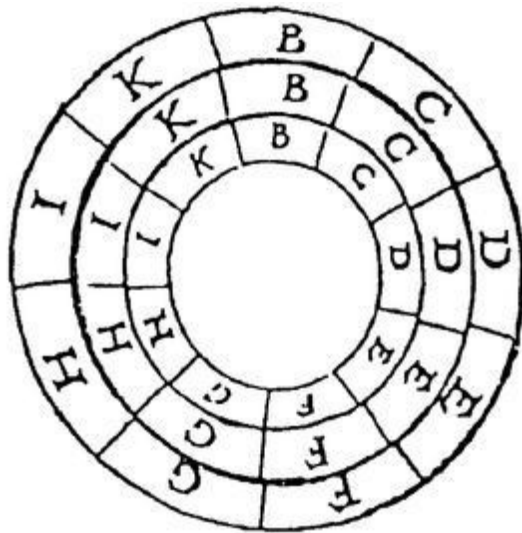


Figure 5

Ces triplets devraient résulter de la combinaison de neuf éléments par groupes de trois, sans que le même élément soit répété deux fois dans le même triplet ou *chambre*. Mais Lulle ajoute un T à chaque triplet – opérateur avec lequel on établit que les lettres qui le précèdent doivent être lues en référence à la première colonne de la *Tabula generalis*, comme Principes ou Dignités, alors que celles qui le suivent doivent être lues comme Principes Relatifs. D'après Platzeck (1954, p. 140-143), puisque le T change le sens des lettres, c'est comme si Lulle constituait ses triplets en combinant non plus trois mais six éléments (par exemple non seulement BCD, mais BCDbcd). Les combinaisons de six éléments par groupes de trois donnent (par règle combinatoire) 20 chambres.

Voyons maintenant sur la figure 6 la reproduction de la première des tables que Lulle élabore pour exploiter toutes les possibilités de la quatrième figure (chaque table étant composée de colonnes de vingt chambres chacune). On considère BCDbcd dans la première colonne, BCEbce dans la deuxième, BCFbcb dans la troisième et ainsi de suite, jusqu'à obtenir 84 colonnes, donc 1 680 chambres.

permutations qui ne correspondent à aucun mot existant (en d'autres termes, le mot ARME permet 24 permutations, mais tandis que AMER, MARE, et RAME ont un sens et peuvent être retenues, des permutations comme AEMR, EAMR ou MRAE sont, pour ainsi dire, mises au rebut). Et en effet, travaillant sur la quatrième figure, Kircher produit neuf syllogismes pour chaque lettre, alors que la combinatoire lui permettrait d'en produire davantage, en tant qu'il exclut toutes les combinaisons qui n'admettent pas la distribution du terme moyen, donc la formation d'un syllogisme correct²⁷⁹.

C'est le critère suivi par Lulle, quand il dit par exemple (*Ars magna*, Secunda pars principalis), à propos des différentes manières d'utiliser la première figure, que le sujet peut certainement être changé en prédicat, et inversement (par exemple, *Bonitas est magna* et *Magnitudo est bona*), mais qu'il est impossible de permuter Bonté et Ange. Nous l'interprétons comme suit : tous les anges sont bons, mais un argument qui affirmerait que « comme tous les anges sont bons, et que Socrate est bon, alors Socrate est un ange » n'est pas acceptable. Nous aurions affaire en effet à un syllogisme dont le terme moyen ne serait pas quantifié.

Mais la combinatoire n'est pas limitée seulement par les lois de la syllogistique. Même les conversions formellement correctes ne sont acceptables que si elles prédisent selon des critères de vérité fixés par les règles – lesquelles, on s'ensouvient, ne sont pas de nature logique mais philosophico-théologique (cf. Johnston 1987, p. 229). Bäumker (1923, p. 417-418) se rendait compte que l'*ars inveniendi* se propose d'établir le plus grand nombre possible de combinaisons entre des concepts déjà donnés et d'en tirer toutes les questions possibles, mais uniquement si les conséquences résistent à un « examen ontologique et logique » qui permette de séparer les combinaisons correctes des propositions fausses. L'artiste, dit Lulle, doit connaître ce qui est convertible, et ce qui ne l'est pas.

En outre, les quadruplets disposés en colonnes par Lulle présentent – en vertu des lois combinatoires – des répétitions. Notons par exemple, dans les colonnes reproduites sur la figure 6, que la chambre *btcb* revient à la deuxième place de chacune des sept premières colonnes ; elle est traduite dans l'*Ars magna* comme *utrum sit aliqua bonitas in tantum magna quod sit differens* en V, 1, et par règle d'obversion, comme *utrum bonitas possit esse magna sine distinctione* en XI, 1 (admettant évidemment une réponse positive dans le premier cas, et négative dans le second). Lulle ne semble pas se préoccuper du fait qu'un même schéma démonstratif apparaisse plusieurs fois et ce, pour une raison très simple : il suppose qu'une même question peut être résolue soit par chacun des quadruplets de

la colonne particulière qui la génère, soit par toutes les autres colonnes.

Cette caractéristique, qui semble être pour Lulle une des vertus de l'art, marque au contraire sa deuxième limite : les 1 680 quadruplets ne génèrent pas de questions inédites, ni ne fournissent la preuve qu'ils ne sont pas la reformulation d'argumentations déjà testées. Au contraire, l'*Ars* permet en principe de répondre de 1 680 façons différentes à une question dont on connaît déjà la réponse – ce n'est donc pas un instrument logique, mais un instrument dialectique, un moyen d'identifier et de se rappeler toutes les bonnes façons d'argumenter en faveur d'une thèse préétablie. A tel point qu'il n'y a pas de chambre qui, dûment interprétée, ne puisse résoudre la question à laquelle elle est adaptée.

Les limites énumérées ci-dessus deviennent évidentes si l'on considère la dramatique question *utrum mundus sit aeternus*, dont Lulle connaît déjà la réponse, négative bien sûr – autrement on tomberait dans l'erreur averroïste. Etant donné que le terme *éternité* semble « expliqué » dans la question, cela permet de la relier au D de la première colonne de la *Tabula generalis*. Cependant le D renvoie, d'après la deuxième figure, à la contrariété telle qu'elle s'exerce entre sensible et sensible, intellectuel et sensible, et intellectuel et intellectuel. Or si l'on observe cette deuxième figure, on s'aperçoit que le D est uni à B et à C par le même triangle. Par ailleurs, la question commence par *utrum*, et d'après la *Tabula generalis*, on sait que cette question renvoie au B. On a donc trouvé la colonne dans laquelle chercher les argumentations : celle où apparaissent B, C et D.

A ce stade, une bonne habileté rhétorique suffit pour interpréter les lettres, et Lulle, travaillant sur la chambre BCDT, tire la conclusion suivante : si le monde était éternel, sachant déjà que la Bonté est éternelle, il devrait produire une Bonté Eternelle, et le mal n'existerait donc pas. Pourtant, observe Lulle, « le mal existe dans le monde, comme le montre l'expérience. Il faut donc en conclure que le monde n'est pas éternel ».

Puis, après avoir construit un dispositif (*presque électronique*, serions-nous tenté de dire) comme l'*Ars*, censée résoudre toute seule toutes les questions, Lulle remet en question ses *outputs* sur la base d'une donnée d'expérience (extérieure à l'*Ars*). L'*Ars* est conçue pour convertir les infidèles averroïstes sur la base d'une saine raison, partagée par tous les êtres humains (dont l'*Ars* serait le modèle), mais il est clair que la conviction que le monde ne pourrait être bon s'il était éternel doit déjà faire partie de cette saine raison.

L'Ars lullienne a séduit la postérité en tant que mécanisme pour explorer les innombrables connexions possibles entre entité et entité, entités et principes, entités et questions, vices et vertus ; mais tandis qu'une combinatoire incontrôlée produirait les principes de n'importe quelle théologie possible, Lulle entend utiliser l'Ars pour convertir les infidèles à la foi chrétienne. Les principes de la foi et une cosmologie bien ordonnée (indépendamment des règles de l'Ars) doivent tempérer l'incontinence de la combinatoire.

Il importe, plus que tout, de considérer que la logique lullienne se présente comme logique des premières – et non des secondes – intentions, c'est-à-dire comme logique de notre appréhension immédiate des choses, et non de nos concepts des choses. Lulle répète dans plusieurs de ses œuvres que si la métaphysique considère les choses en dehors de l'esprit, et que la logique considère leur être mental, l'Ars les considère sous les deux points de vue. En ce sens, l'Ars débouche sur des conclusions plus sûres que celles de la logique : « Logicus facit conclusiones cum duabus praemissis, generalis autem artista huius artis cum mixtione principiorum et regularum [...]. Et ideo potest addiscere artista de hac arte uno mense, quam logicus de logica uno anno » (*Ars magna*, Decima pars, chap. 101). Par cette dernière affirmation hardie, Lulle nous rappelle que sa méthode n'a pas le caractère formel qu'on lui a souvent prêté. La combinatoire doit refléter le mouvement même de la réalité, et travaille sur un concept de vérité qui n'est pas fourni par l'Ars suivant les formes du raisonnement logique, mais par la façon dont les choses sont dans la réalité, soit en tant qu'attestée par l'expérience, soit en tant que révélée par la foi.

Lulle croit à l'existence extramentale des universaux, non seulement à la réalité des genres et des espèces, mais aussi à la réalité des formes accidentelles. Cela permet à sa combinatoire de manipuler non seulement des genres et des espèces mais aussi des vertus, des vices, et toutes les *differentiae* (cf. Johnston 1987, p. 20, 54, 59, etc.). Ces accidents ne peuvent toutefois pas tourner librement, car ils sont déterminés par une inflexible hiérarchie des êtres : « L'art lullien se présente donc comme solidement connexe à la connaissance des objets qui constituent le monde. A la différence de ce qu'on appelle la logique formelle, il a affaire non seulement aux mots, mais aux choses, et il s'intéresse non seulement à la structure des discours, mais à la structure du monde. Une métaphysique exemplariste et un symbolisme universel sont à la racine d'une technique qui suppose de pouvoir parler, ensemble et simultanément, de logique et de métaphysique, et d'énoncer les règles qui sont à la base des discours et les règles selon lesquelles se

structure la réalité » (Rossi 1960, p. 68).

10.2. Différences avec le kabbalisme

On peut désormais comprendre quelles étaient les différences substantielles entre combinatoire lullienne et combinatoire kabbalistique.

Il est vrai que dans le *Sefer Yetzirah*, les matériaux, les pierres, c'est-à-dire les trente-deux voies de sagesse avec lesquelles Yahvé a créé le monde, sont les dix sefirot et les vingt-deux lettres de l'alphabet (I, 1) :

[Il] a gravé vingt-deux lettres et les a établies dans une Sphère. La Sphère oscille d'avant en arrière, et d'arrière en avant (I, 4).

Vingt-deux lettres : Il les a gravées, sculptées, permutées, pesées, transformées, et avec elles, Il a formé tout ce qui a été créé et tout ce qui sera créé (II, 2).

Comment les a-t-Il permutées ? Alef avec toutes et toutes avec Alef, Beth avec toutes et toutes avec Beth, Guimel avec toutes et toutes avec Guimel ; toutes oscillent cycliquement. [...] Ainsi, tout ce qui parle et tout ce qui est formé émerge d'un seul Nom (II, 5).

Deux pierres bâtissent deux maisons, trois bâtissent six maisons, quatre bâtissent vingt-quatre maisons, cinq bâtissent cent vingt maisons, six bâtissent sept cent vingt maisons, sept bâtissent cinq mille quarante maisons. A partir de là, continue et calcule ce que la bouche ne peut exprimer et l'oreille entendre (IV, 16).

Le *Livre de la Création* parlait certainement du calcul factoriel, et suggérait l'idée d'un alphabet fini, capable de produire un nombre vertigineux de *permutations*. Il est difficile, considérant la quatrième figure lullienne, d'échapper à ce rappel kabbalistique – au moins du point de vue visuel, étant donné que la combinatoire des lettres du *Sefer Yetzirah* était associée à leur inscription sur une roue – ce que soulignent plusieurs auteurs, pourtant très prudents sur l'évocation d'un kabbalisme lullien (voir par exemple Millás Vallicrosa 1958 et Zambelli 1965, ou encore Frances Yates). Toutefois, ce sont des *combinaisons*, et non des *permutations* (c'est-à-dire des anagrammes), que permet la quatrième figure.

Mais il y a d'autres éléments de différence. Le kabbaliste aborde le texte de la Torah comme un appareil symbolique qui (en deçà de la lettre et des événements qu'il narre ou des préceptes qu'il impose)

parle de réalités mystiques et métaphysiques, et qu'il faut donc lire en y distinguant quatre sens (littéral, allégorico-philosophique, herméneutique et mystique). Cet aspect n'est pas sans rappeler la théorie des quatre sens de l'Écriture dans l'exégèse chrétienne, mais à ce stade, l'analogie fait place à une différence radicale.

Pour l'exégèse chrétienne médiévale, il faut identifier les sens cachés grâce au travail de l'interprétation (pour identifier un surplus de contenu) *mais sans altérer l'expression*, c'est-à-dire la disposition matérielle du texte, en s'efforçant au contraire le plus possible d'en rétablir l'exacte leçon (du moins d'après les douteux principes « philologiques » de l'époque). Pour certains courants kabbalistiques en revanche, la lecture anatomise, pour ainsi dire, la substance même de l'expression à travers trois techniques fondamentales : le Notarikon, la Gematria et la Temourah.

Le Notarikon correspond à la technique de l'acrostiche ; la Gematria, elle, est possible parce que en hébreu, les nombres sont représentés par des lettres alphabétiques, si bien qu'à chaque mot, on peut associer une valeur numérique qui dérive de la somme des nombres représentés par chaque lettre – et il s'agit de trouver des analogies entre des mots dont le sens est différent mais qui ont la même valeur numérique. Mais c'est dans la Temourah, art de la permutation des lettres, donc technique anagrammatique, qu'on trouve des ressemblances possibles entre les procédés lulliens et kabbalistiques.

Dans une langue où l'on peut interpoler les voyelles, l'anagramme présente davantage de possibilités permutatoires que dans d'autres idiomes. Ainsi, Moïse Cordovero se demande pourquoi apparaît dans le Deutéronome l'interdiction de porter des vêtements en laine et lin mélangés, et en déduit que les mêmes lettres étaient combinées dans la version originale pour donner lieu à une autre expression qui avertissait Adam de ne pas échanger son habit originel de lumière contre l'habit en peau du serpent, qui représente la puissance démoniaque.

Nous trouvons chez Aboulafia des pages dans lesquelles le tétragrammaton IHVH, grâce à la vocalisation de ses quatre lettres de toutes les façons possibles, produit quatre tables de cinquante combinaisons chacune. Quant à Eléazar de Worms, il vocalise chaque lettre du tétragramme avec deux voyelles, mais en utilisant six voyelles, ce qui fait augmenter le nombre des combinaisons (cf. Idel 1988b, p. 22-23).

Si le kabbaliste peut se permettre d'utiliser les ressources infinies de la Temourah, c'est parce qu'elle n'est pas qu'une technique de

lecture, mais le procédé lui-même par lequel Dieu a créé le monde, comme il était déjà dit dans le passage du *Sefer Yetzirah* cité ci-dessus.

La kabbale suggère donc qu'on puisse constituer un alphabet fini susceptible de produire un nombre vertigineux de combinaisons, et c'est précisément Aboulafia (XIII^e siècle), avec sa kabbale des nombres, qui a porté l'art combinatoire à son plus haut degré de développement.

Comme on l'a vu dans l'essai « Dante entre modistes et kabbalistes » (chapitre 7 de ce volume), la kabbale des noms, ou kabbale extatique, est pratiquée en récitant les noms divins que le texte de la Torah dissimule, en jouant sur les différentes combinaisons des lettres de l'alphabet hébraïque, en altérant, en brouillant et en recomposant la surface textuelle, jusqu'aux simples lettres alphabétiques.

Pour la kabbale extatique, le langage est un univers en soi, et la structure du langage représente la structure du réel. A la différence donc de ce qui se passe dans la tradition philosophique occidentale et dans la philosophie arabe et hébraïque, dans la kabbale, le langage ne représente pas le monde au sens où une expression signifiante représente une réalité extralinguistique. Si Dieu a créé le monde à travers l'émission de sons ou de lettres alphabétiques, ces éléments sémiotiques ne sont pas les représentations de quelque chose qui préexistait au monde, mais les formes sur lesquelles sont modelés les éléments dont il est constitué.

Forme linguistique qui produit le monde, et série de symboles que l'on peut combiner à l'infini, sans qu'aucune règle limitative puisse intervenir : voilà les deux points sur lesquels la tradition kabbalistique se différencie substantiellement de l'art lullien. Comme le dit Platzeck (1964, I, p. 328) : « la combinatoire lullienne, comme combinatoire pure de concepts, s'inspire tout à fait de l'esprit rigoureux de la logique occidentale, tandis que la combinatoire kabbalistique est un jeu philologique ».

10.3. Les arbres lulliens et la Grande Chaîne de l'Etre

S'il ne tenait pas ses idées de la kabbale hébraïque, d'où Lulle les avait-il alors tirées ?

Lecteur admiratif de Lulle, Leibniz (dans sa *Dissertatio de arte combinatoria* de 1666) se demandait pourquoi il s'était arrêté à un

nombre si réduit d'éléments. Etant donné qu'il y a traditionnellement sept vertus (quatre cardinales et trois théologiques), pourquoi Lulle, qui les fait passer à neuf, n'était-il pas allé plus loin ? Pourquoi n'y a-t-il pas parmi les Principes Absolus la Beauté et le Nombre, puisque la Vérité et la Sagesse en sont ?

De fait, Lulle avait proposé, dans différentes œuvres, une fois dix, une fois seize, une fois douze et une fois vingt principes, pour ensuite se stabiliser à neuf. Neuf étant donc ses Principes Absolus, plus un dixième (marqué par un A) restant exclu de la combinatoire, en tant qu'il représente la Perfection et l'Unité Divines, on en a déduit qu'il avait été influencé par les dix sefirot kabbalistiques (cf. Millás Vallicrosa 1958). Nous avons vu toutefois que cette analogie ne mène pas bien loin. Plazteck (1953, p. 583) fait observer qu'on pouvait trouver une liste analogue des Dignités dans le Coran et que Lulle, dans le *Compendium artis demonstrativae* (« De fine hujus libri »), dit avoir emprunté aux Arabes les termes de l'Ars.

Il n'est cependant pas nécessaire de reconnaître à tout prix des influences extrachrétiennes chez Lulle, car cette liste des dignités divines pouvait lui venir d'une longue et vénérable tradition classique, patristique et scolastique. Des *Noms divins* du Pseudo-Denys à la pensée scolastique parvenue à maturité, une idée d'origine aristotélicienne traverse l'ensemble de la réflexion du monde chrétien : celle des propriétés transcendantes de l'être. Il y a des caractéristiques communes à tout l'être, que l'on retrouve superéminemment dans l'être divin, comme l'Un, le Bon, le Vrai (et pour certains, le Beau) et toutes ces propriétés qui se transforment mutuellement l'une en l'autre, au sens où tout ce qui est vrai est bon, et inversement – et ainsi de suite.

En outre, tous les spécialistes s'accordent à penser qu'il y a chez Lulle deux sources fondamentales d'inspiration.

1. L'une est issue d'un platonisme augustinien, en vertu duquel il existe un monde des idées divines que nous connaissons par illumination intérieure et par disposition innée. Le chapitre 7 du *De Trinitate* augustinien affirme qu'on dit de Dieu qu'il est grand, bon, sage, bienheureux, vrai, et que sa grandeur même est sa sagesse, tandis que sa bonté, qui est à la fois grandeur et sagesse, est vérité, et qu'être bienheureux et sage ne signifie rien d'autre qu'être vrai et bon, etc. Ce sont là, à peu de chose près, les Dignités lulliennes, qui du point de vue augustinien ne peuvent être connues qu'*a priori*, en tant que Dieu lui-même les a imprimées dans notre âme. Si Lulle n'avait pas cru à cet innéisme, il n'aurait pas pu penser qu'il était possible de dialoguer avec les infidèles sur la base de quelques

connaissances fondamentales communes à tous les hommes.

Plazteck (1953, 1954) a reconstruit la série des sources auxquelles Lulle pourrait s'être référé pour formuler sa propre liste des dignités divines, de Boèce à Richard de Saint-Victor, de Jean de Salisbury à des logiciens comme Algazel (que Lulle a commenté), sans parler d'une inspiration euclidienne, filtrée à travers Boèce, évoquant certains principes qui doivent être notoires en soi (*dignitas* traduirait *axioma*) : « Le fait que les trois religions en vigueur dans le bassin méditerranéen, que Chrétiens, Arabes et Juifs affirmaient que ces dignités ou perfections étaient absolues en Dieu, autorisait Lulle à les ériger, par imitation de l'axiomatique d'Euclide, comme axiomes préalables ou *dignitates* ou *conceptiones animi communes* » (Plazteck 1953, p. 609).

2. Son autre source d'inspiration est l'idée, d'origine néoplatonicienne, d'une Grande Chaîne de l'Être (cf. Lovejoy 1936). Le néoplatonisme fort, que la tradition médiévale prend de façon plus ou moins modérée, affirme que l'univers, tout entier de nature divine, est l'émanation d'un Un inconnaissable et ineffable, à travers une série de degrés de l'être, ou hypostases, qui sont produits par nécessité jusqu'à la matière infime. Les êtres sont donc disposés par degrés successifs d'éloignement du Un divin, participant ainsi de façon décroissante d'une nature divine qui se dégrade jusqu'à disparaître dans les degrés inférieurs de la chaîne, ou échelle, des êtres. Deux principes en découlent, l'un cosmologique, l'autre éthico-mystique. Tout d'abord, si chaque marche de l'échelle de l'être est une phase de la même émanation divine, il existe alors des rapports de ressemblance, de parenté, d'analogie entre un état inférieur et les états supérieurs – et c'est de cette racine que dériveront toutes les théories de la ressemblance et de la sympathie cosmique. Ensuite, si l'échelle émanatiste représente une descente de l'inconcevable perfection de l'Un aux plus bas degrés de la matière, alors connaissance, salut et union mystique (qui s'identifient dans le néoplatonisme fort) impliquent une ascension, un retour aux états supérieurs de la grande chaîne de l'être.

Le néoplatonisme médiéval modéré tentera de réduire au maximum l'identité entre la nature divine et les différents états de la création, pour voir finalement, avec Thomas, la chaîne en termes de participation (qui n'est pas une émanation nécessaire de la divinité, mais un acte libre par lequel Dieu confère l'existence à ses propres créatures ; et les degrés de la chaîne ne se rapportent pas l'un à l'autre par une ressemblance étroite et inévitable, mais par analogie). Cependant cette image de la chaîne de l'être reste présente, d'une certaine manière, dans la pensée médiévale, même

lorsque des rapports directs avec le néoplatonisme sont impossibles à identifier. Il suffirait pour s'en convaincre de rappeler que tout penseur médiéval avait médité sur un texte des III^e-IV^e siècles, le commentaire au *Somnium Scipionis* (un texte cicéronien) de Macrobie, dont l'inspiration platonicienne et néoplatonicienne est évidente. Macrobie place, au sommet de l'échelle de l'être, le Bien, cause première de toutes les choses, donc le *Noûs*, ou Intelligence, issue de Dieu lui-même et qui contient les idées comme exemplaires de toutes les choses ; le *Noûs*, en se tournant vers lui-même et en se connaissant, produit une Ame du Monde, laquelle se diffuse – en gardant son unité – dans la multiplicité de l'univers créé. L'Ame, qui n'est pas nombre, mais origine et matrice de tous les nombres, génère la pluralité nombreuse des êtres, depuis les sphères célestes jusqu'aux corps sublunaires :

En conséquence, étant donné que l'Intelligence procède du Dieu Suprême, et l'Ame de l'Intelligence, que l'Ame organise et emplit de vie l'ensemble des êtres qui viennent après elle, et que cet éclair unique les illumine tous et se reflète dans cet ensemble comme un unique visage se reflète dans une longue succession de miroirs, étant donné aussi que tous les êtres se succèdent en séquences continues, dégénérant progressivement en se rapprochant du bas, on découvrira, à y regarder de plus près, du Dieu Suprême jusqu'à la lie ultime, un enchaînement unique et ininterrompu de liens réciproques (*In Somnium* I, 14, 15)²⁸⁰.

Un passage de la *Rhetorica* de Lulle (éd. 1598, p. 199) fait presque littéralement écho à Macrobie et renouvelle ce principe fondamental de ressemblance entre les différents degrés de l'être, en vertu duquel se réalise en chaque être ce qui était déjà prédiqué dans la définition des dignités originelles : « les choses reçoivent, de leur comparaison avec le Principe Divin, leur lieu conceptuellement défini, qui correspond en même temps à leur degré d'être » (Plazteck 1953, p. 601).

Yates (1960) a cru pouvoir identifier une source directe de Lulle dans la pensée de Jean Scot Erigène, grâce à une comparaison minutieuse non seulement des textes, mais aussi des illustrations qui apparaissent dans divers manuscrits des deux auteurs. Il est significatif que pour Erigène, les Noms ou attributs divins soient vus comme des causes primordiales, des formes éternelles sur la base desquelles le monde est formé, et à partir desquelles procède immédiatement une matière primaire, *hyle* ou *chaos*, que nous retrouverons dans la pensée lullienne (Lulle écrit un *Liber chaos*). Sur cette lancée, Yates (1960, p. 104 et suiv.) identifie la première idée de l'*Ars* dans un passage du *De divisione naturae* d'Erigène, où il

est question de quinze causes primordiales (Bonté, Essence, Vie, Raison, Intelligence, Sagesse, Vertu, Béatitude, Vérité, Eternité, Grandeur, Amour, Paix, Unité, Perfection) mais où il est également dit que les causes, qui sont infinies en nombre, peuvent donc être disposées à des fins de contemplation en séries et successions arbitraires (et le terme utilisé par Erigène est *convolvere*, pour ainsi dire, « les faire tourner » : Yates rappelle qu'Erigène utilisait, comme du reste d'autres auteurs de cette époque, la méthode des cercles concentriques pour définir les attributs divins et leurs combinaisons – bien qu'à des fins contemplatives, et non inventives). Le rapport d'analogie avec les méthodes kabbalistiques n'échappe évidemment pas à Yates, qui néanmoins ne cherche pas à l'expliquer en termes de filiation directe : « Il n'importe pas tant de se demander si Lulle a été influencé par la Kabbale, que de savoir si lullisme et kabbalisme, avec leurs bases scotistes, sont des phénomènes de type analogue, qui apparaissent en Espagne au même moment et qui pourraient, pour ainsi dire, s'être encouragés réciproquement en générant des atmosphères semblables » (1960, p. 112).

Peut-être Frances Yates s'est-elle laissée séduire par des analogies qui se révèlent moins surprenantes si l'on tient compte du fait qu'on retrouve de nombreux thèmes analogues dans d'autres textes du néoplatonisme médiéval (ceux de l'école de Chartres par exemple). Mais c'est justement pour cela qu'on ne peut nier la présence dans les textes lulliens d'idées qu'Erigène avait diffusées dans la culture postérieure – Erigène avait également contribué, au IX^e siècle, à la diffusion du traité du Pseudo-Denys l'Aréopagite sur les noms divins, l'une des sources décisives du néoplatonisme médiéval, du moins dans sa forme modérée.

Du point de vue de notre enquête, il importe peu de vérifier d'où Lulle tirait précisément l'idée de ses Dignités, ou de reconnaître que « Lulle est platonicien ou néoplatonicien de la tête aux pieds » (Plazteck 1953, p. 595). Il importe en revanche de relever que les Dignités ne sont pas un produit de l'*Ars*, mais qu'elles en constituent au contraire les prémisses et ce, parce qu'elles sont les racines d'une chaîne de l'être.

Il faut, pour comprendre les racines métaphysiques de l'*Ars*, se référer à la théorie lullienne de l'*Arbor scientiae* (1296). Entre les premières versions de l'*Ars* et celle de 1303, Lulle a parcouru un long chemin (décrit par Carreras y Artau 1939, I, p. 394) pour rendre son propre dispositif capable de traiter non seulement de problèmes de théologie et de métaphysique, mais aussi de

cosmologie, de droit, de médecine, d'astronomie, de géométrie et de psychologie. L'Ars devient de plus en plus un instrument pour affronter l'ensemble de l'encyclopédie du savoir, reprenant les suggestions des innombrables encyclopédies médiévales et anticipant l'utopie encyclopédique de la culture renaissante et baroque.

A première vue, l'Ars peut paraître indépendante de structures hiérarchiques parce que les dignités divines, par exemple, sont circulairement définies l'une avec l'autre, et parce que en apparence, les relations ne sont pas posées de façon hiérarchique (bien qu'elles se réfèrent à une hiérarchie implicite entre sensible et intellectuel, ou entre substances et accidents). Cependant, un principe de hiérarchie s'insinue dans la liste des questions (si quelque chose est, ce qu'il est, de quelle façon, etc.), et la liste des Sujets est sans aucun doute hiérarchique (Dieu, Ange, Ciel, Homme, jusqu'aux éléments et aux instruments). Les Dignités sont circulairement définies parce qu'elles sont des déterminations de la Cause Première : mais à partir des Dignités commence l'Echelle de l'Etre. Et l'Ars devrait pouvoir permettre de raisonner sur tout élément de cette échelle, c'est-à-dire sur tout élément de l'ameublement de l'univers, sur tout accident et sur toute question possible.

L'Arbre de la Science est une image de cette échelle ; il a pour racines les neuf Dignités et les neuf relations, puis se subdivise en seize branches, et à chacune de ces branches correspond un arbre à part. Chacun de ces seize arbres, auquel est consacrée une représentation particulière, se divise en sept parties (racines, tronc, branches, rameaux, feuilles, fleurs, fruits). Huit arbres correspondent clairement à huit sujets de la *Tabula generalis* ; il s'agit de l'*Arbor elementalis* (qui représente les *elementa*, c'est-à-dire les objets du monde sublunaire composés des quatre éléments, des pierres, des arbres, des animaux), l'*Arbor vegetalis*, l'*Arbor sensualis*, l'*Arbor imaginalis* (les images mentales, qui sont les similitudes des choses représentées dans les autres arbres), l'*Arbor humanalis* (qui concerne la mémoire, l'intellect, la volonté, et comprend les différents arts et sciences inventés par l'homme), l'*Arbor coelestialis* (astronomie et astrologie), l'*Arbor angelicalis* et l'*Arbor divinalis* (les dignités divines). A cette liste s'ajoutent l'*Arbor moralis* (les vertus et les vices), l'*Arbor eviternalis* (les royaumes de l'outre-tombe), l'*Arbor maternalis* (mariologie), l'*Arbor christianalis* (christologie), l'*Arbor imperialis* (gouvernement), l'*Arbor apostolicalis* (l'Eglise), l'*Arbor exemplificalis* (les contenus du savoir) et l'*Arbor quaestionalis* (qui rassemble quatre mille questions sur les différents arts). Mais en

définitive, on peut dire que la forêt des arbres correspond aux colonnes de la *Tabula generalis*, même si l'on ne parvient pas toujours à identifier des correspondances terme à terme.

Comme l'écrit Llinarès (1963, p. 211-212) :

Les différents *arbres* se hiérarchisent, les *arbres* supérieurs participant des inférieurs. L'*arbre* « végétal », par exemple, participe de l'*arbre* des éléments, l'*arbre* « sensuel » de l'un et de l'autre, tandis que l'*arbre* « d'imagination » est construit sur les trois premiers en même temps qu'il permet de comprendre l'*arbre* suivant, en l'occurrence l'*arbre* « humain ». Ainsi, en un mouvement ascendant, Raymond Lulle construit un système de l'Univers et des connaissances humaines groupées autour de trois thèmes centraux : le monde, l'homme et Dieu. [...] La logique a cédé le pas à la métaphysique qui s'efforce avant tout d'expliquer et d'interpréter, car le philosophe considère les éléments premiers et réels, et par eux il descend aux objets particuliers qu'il étudie grâce à eux²⁸¹.

Carreras et Artau (1939, I, p. 400), suivis par Llinarès (1963, p. 208 et suiv.), observent qu'un dynamisme de type presque biologique apparaît dans les arbres, qui contraste avec la staticité logico-mathématique de l'art lullien au cours de la période précédente. Mais nous avons vu que pour manier l'*Ars*, on présume une connaissance préliminaire qui est précisément celle que permettent les arbres. C'est du moins exactement ce qui se passe avec l'*Ars generalis ultima* et l'*Ars brevis*, qui suivent la formulation de l'*Arbor scientiae*.

Comme on l'a vu dans le premier essai de ce volume, la pensée médiévale recourt à la figure de l'arbre (de Porphyre) pour représenter la manière dont, formellement, les genres comprennent les espèces et les espèces sont comprises dans les genres. Or, si l'on se limitait à observer une image qui apparaît dans la *Logica nova* de 1303, nous verrions un arbre porphyrien auquel Lulle appose aussi bien les lettres de B à K, que la liste des Questions. On serait alors tenté de dire que les dignités elles-mêmes, ainsi que toutes les autres entités de l'*Ars*, sont les genres et les espèces de l'arbre de Porphyre. Mais ce n'est pas un hasard si l'image s'intitule *Arbor naturalis et logicalis*. L'arbre de Lulle est non seulement logique, mais aussi naturel.

Un arbre de Porphyre est une structure formelle, qui définit formellement le rapport entre genres et espèces (c'est seulement par convention didascalique que, dans sa forme canonique, il représente toujours des substances comme Corps ou Animal). Un arbre de Porphyre est en principe un arbre vide, que quiconque devrait

pouvoir remplir en fonction de la classification qu'il veut produire. Les arbres que Lulle présente en revanche dans son *Arbor scientiae* sont des arbres « pleins », c'est-à-dire des représentations de la Chaîne de l'Etre telle qu'elle est – et *doit* être – métaphysiquement. Plazteck (1954, p. 145 et suiv.) a donc raison quand il affirme que l'analogie entre arbres lulliens et arbre porphyrien n'est qu'apparente : « sa gradation ne résulte pas d'un encadrement logique [...] mais de la manifestation, dans les créatures, des dignités en degrés distincts ».

Plazteck rappelle que Lulle a lui aussi besoin d'une *differentia specifica*, mais celle-ci (bien qu'essentielle) n'est pas un accident qu'on peut abstraire de l'espèce considérée : elle en représente le degré de participation ontologique. C'est pourquoi la critique que fait Lulle du syllogisme « Tout animal est substance, Tout homme est animal, Donc tout homme est substance » est intéressante (*De venatione medii inter subjectum et praedicatum*, in *Opera parva*, Palma, 1744, I, p. 4). Ce syllogisme serait formellement valable, mais pour Lulle, il n'est pas « nécessaire » car la façon dont l'homme est substance est marquée par la distance entre l'homme et les causes premières dans la descente de la chaîne de l'être (donc l'homme est bien substance, mais à un certain degré). Lulle a besoin de trouver un « médium naturel », non logique, une sorte de parenté immédiate : il reformule donc le syllogisme (et l'accepte) en « Tout animal rationnel est substance rationnelle, Tout homme est animal rationnel, Donc tout homme est substance rationnelle ». Bien que cela ait l'air d'un simple jeu terminologique, il s'agit pour Lulle de trouver une sorte de douce affinité entre les choses, sans saut ni interruption. On voit donc que la rationalité est une différence qui divise déjà la substance, réapparaît à chaque degré de l'échelle et ne participe de l'homme que par une chaîne de degrés décroissants.

« Le logicien scolastique n'utilise que des définitions adaptées à la logique des classes ; le disciple de Lulle, en revanche, admet tous les genres de définitions, pourvu qu'elles se basent sur une relation réelle entre les choses » (Plazteck 1954, p. 155).

La logique présumée de Lulle n'est pas formelle ; c'est une rhétorique qui sert à exprimer une ontologie²⁸².

A la lumière de ces observations, on comprend pourquoi d'un côté, Lulle apprête l'*Ars* pour trouver dans chaque raisonnement possible le terme moyen qui permet un syllogisme démonstratif, mais de l'autre, exclut des syllogismes, corrects par ailleurs, même quand il y aurait formellement un terme moyen. *Son terme moyen*

n'est pas celui de la logique formelle scolastique. C'est un médium qui lie, par similitude, les éléments de la chaîne de l'être ; c'est un médium substantiel, et non formel. C'est pourquoi Lulle peut rejeter comme inacceptables certaines prémisses, même si la combinatoire les rend imaginables. Le médium n'unit pas formellement des choses, *il est dans les choses*. Le médium de Lulle n'est pas le terme moyen du syllogisme aristotélicien, il n'établit pas la cause identifiée par la définition, ni le genre sous lequel une espèce doit être subsumée : c'est une « étiquette générale » qui caractérise toute forme de participation, de connexion, de parenté entre deux choses, si bien que dans les prédications élémentaires de la première et de la troisième figure, Lulle n'a même pas besoin de mettre une copule. La grandeur de la bonté ne se prédique pas, on en constate l'identité autoévidente, incontestable et consubstantielle²⁸³.

Par ailleurs, Lulle avait dit, dans la version catalane de sa *Logica Algazelis* : « De la logica parlam tot breu – car a parlar avem de deu ». L'*Ars* n'est pas un mécanisme révélatif, propre à dessiner des structures du cosmos encore inconnues : il ne découvre rien, mais soutient des arguments probables, sur la base d'idées déjà connues (ou supposées connues).

10.4. La *Reolutio alphabetaria* de Pic

Il importe maintenant de démêler un nœud particulier qui, au fond, se trouve à la jointure entre lullisme médiéval et lullisme renaissant et baroque (*et ultra*) : le lullisme présumé de Pic de la Mirandole.

Que Pic se soit inspiré de sources kabbalistiques est une question désormais élucidée ; tout au plus reste ouvert le débat sur les textes auxquels l'ont effectivement introduit des amis comme Flavius Mithridate et d'autres. Idel (1988a, p. 204-205) rappelle que pour Yohanan Alemanno, ami et inspirateur de Pic, « la charge symbolique du langage était en train de se transformer en un type de commandement presque mathématique. Ainsi, le symbolisme kabbalistique se transformait – ou peut-être se retransformait – en un langage magique et incantatoire ». Pic affirmait donc que « *nulla nomina ut significativa, et in quantum nomina sunt, singula et per se sumpta, in Magico opere virtutem habere possunt, nisi sint Hebraica, vel inde proxima derivata* » (*Conclusion* 22)²⁸⁴.

Quant à la conviction, présente chez plusieurs auteurs, que le kabbalisme de Pic serait redevable à Lulle (dont notre auteur connaissait au moins l'*Ars brevis* et l'*Ars generalis ultima* – voir Garin 1937, p. 110), comment s'est-elle formée ? A ce titre, le livre de Jean-Marie de Vernon (*Histoire véritable du bienheureux Raymond Lulle*, Paris, 1668, p. 347-348) est peut-être le document le plus curieux sur cette association : il prétend que 2 225 des 4 000 œuvres qu'il attribue à Lulle étaient dans la bibliothèque de Pic.

La réponse est facile, du moins en première instance. Il faut en imputer la responsabilité à quelques lignes (certes peu claires) de l'*Apologie*, où Pic, évoquant la tradition kabbalistique, trace un parallèle qui est – pour reprendre les mots de Wirszubski (1989, p. 259) – « the first of its kind in Western letters » :

Duas scientia hoc etiam nomine honorificarunt. Unam quae dicitur [espace blanc pour le terme hébreu *hokmat haseruf*, dont le typographe ne possédait pas les caractères], id est *ars combinandi*, et est modus quidam procedendi in scientijs et est simile quid sicut apud nostros dicitur *ars Raymundi*, licet forte diverso modo procedant. Aliam quae est de virtutibus rerum superiorum que sunt supra lunam et est pars magiae naturalis supremae. Utraque istarum apud Hebraeos etiam dicitur Cabalam propter rationem iam dictam, et de utraque istarum etiam aliquando fecimus mentionem in conclusionibus nostris. Illa enim est *ars combinandi* quam ego in conclusionibus meis voco *alphabetariam revolutionem*. Est ista que de virtutibus rerum superiorum quae uno modo potest capi ut pars magiae naturalis (*Apologie*, 5, 28).

Les *Conclusiones* avaient clarifié que la *revolutio alphabetaria* constitue la première partie de la kabbale spéculative. Disons donc que, dans ces passages, Pic fait la distinction entre une kabbale des noms et une kabbale théosophique. Mais à ce stade, après avoir reconnu que l'*ars combinandi* dérive des pratiques combinatoires d'Aboulafia, Frances Yates décide de ne s'occuper que du deuxième type de kabbale – c'est son droit – et liquide la première au motif que Pic la considérerait, d'une certaine manière, comme similaire à l'art de Raymond Lulle (Yates 1964).

Le problème, en réalité, c'est qu'en traçant cette analogie entre *ars combinandi* et *ars Raymundi*, Pic s'intéresse davantage aux différences qu'aux similarités.

Relisons le passage de l'*Apologie* : la première partie, ou la première façon d'entendre la kabbale est l'*ars combinandi*, que Pic a déjà appelée *revolutio alphabetaria*. Or, dans la tradition aboulafienne, *revolutio* est mis pour combinaison, en général

(Wirszubski 1989, p. 137), mais le terme contient certainement une connotation rotatoire, ce qui n'est pas sans rappeler immédiatement un jeu de roues soit kabbalistiques, soit lulliennes, soit – comme on le verra – stéganographiques, à la Trithème. En tout cas, le terme pourrait aussi être entendu au sens métaphorique, comme image presque visuelle du tourbillon combinatoire typique de la technique kabbalistique de l'anagramme, ou Temourah.

Quoi qu'il en soit, une combinaison de lettres ne peut que rappeler les pratiques lulliennes, c'est pourquoi Pic dit qu'il y a similitude entre les deux pratiques. Pourtant, il fait ensuite remarquer que cette similitude n'est qu'apparente : *licet forte diverso modo procedant*. Cette expression adverbiale *forte* a de quoi nous laisser perplexe. Si Pic avait voulu faire allusion à une différence substantielle, il aurait eu de bonnes raisons de le faire : comme on l'a vu, les lettres de la combinatoire lullienne se réfèrent à des entités théologiques, à des dignités divines, et concernent donc une combinatoire qui, bien qu'elle semble avoir lieu sur le plan de l'expression alphabétique, se produit de fait dans l'ordre des contenus. En revanche, la combinatoire kabbalistique de type aboulafien s'exerce sur des substances de l'expression, sur des lettres de la Torah, ou sur ces éléments de la forme de l'expression que sont les lettres alphabétiques.

On pourrait toutefois réfuter aisément cette explication sur la base de la conviction kabbalistique selon laquelle chaque lettre de l'alphabet hébraïque a, numériologiquement au moins, un sens. Ainsi même la kabbale, avec l'air de combiner et de permuter des éléments alphabétiques, permute et combine des concepts. Mis à part leur fond théologique différent, *arsRaymundi* et *ars combinandi* ne sont donc pas *substantialiter* différentes, mais elles le sont *forte*, par accident, c'est-à-dire par rapport à leurs issues, ou à la façon dont elles sont utilisées.

A notre avis, Pic avait compris que ce qui différencie la pensée kabbalistique de celle de Lulle, c'est que la réalité que le kabbaliste mystique doit découvrir n'est pas encore connue, et qu'elle ne pourra se révéler qu'à travers la syllabation des lettres permutées en tourbillonnant. La kabbale donc, même si ce n'est que par voie mystique (la combinatoire lui servant seulement de moteur imaginaire), veut être une vraie *ars inveniendi*, où ce qu'il faut trouver est une vérité encore inconnue. La combinatoire lullienne en revanche (on l'a vu) est un instrument rhétorique grâce auquel on veut démontrer ce qui est déjà connu, ce que la structure inflexible de la forêt des différents arbres a déjà fixé une fois pour toutes, et qu'aucune combinatoire ne pourra jamais subvertir²⁸⁵.

Les *Conclusiones cabalisticæ* de Pic confirment qu'il avait parfaitement saisi ce point :

Nullae sunt literae in tota lege, quae in formis, coniunctionibus, separationibus, tortuositate, directione, defectu, superabundantia, minoritate, maioritate, coronatione, clausura, apertura & ordine, decem numerationum secreta non manifestent.

Si l'on se rappelle que ces *numerationes* sont les sefirot, on comprend le pouvoir relatif qu'il attribue à son *ars combinandi*. Quant aux résultats que lui offre cet art tourbillonnant, au-delà certes de tout bon sens philologique, mais apportant la preuve d'une énergie combinatoire qui ne connaît aucune limite, on les trouve dans le célèbre passage de l'*Heptaplus* consacré au *Beresith*.

On voit apparaître ici ce qui deviendra ensuite un trait distinctif non seulement du kabbalisme, mais de tout l'hermétisme postérieur : étant donné un discours qui ose déjà en soi énoncer d'insondables mystères, on le suspecte de faire allusion à des mystères encore plus profonds et occultes. Pour Pic, le récit mosaïque de la création du monde ferait allusion, dans chacune de ses parties, et suivant sept niveaux de lecture différents, à la création du monde angélique, du monde céleste et du monde sublunaire, mais encore de l'homme comme microcosme : « si bien que ce livre, vraiment, s'il fut jamais autre chose, est marqué par sept sceaux, plein de toute la sagesse et de tous les mystères » (*Second Prologue*). Dans le chapitre six de la *Troisième Exposition* par exemple (« Du monde angélique et invisible »), la création des poissons, des oiseaux et des animaux terrestres est vue comme révélation de la création de cohortes angéliques. S'il y a des mystères insondables – et insondés – à découvrir, rien ne doit être donné pour connu. La combinatoire doit être aventureuse et, du point de vue au moins des intentions, innocente et sans préjugés. Voici le célèbre passage, à la tonalité typiquement kabbalistique, où Pic se lance dans les opérations de permutations et d'anagrammes les plus téméraires :

Il m'a pris plaisir d'en faire la preuve en la première diction de cette œuvre qui se lit en hébreu *Beresith* et en français *au commencement*, si je pourrais aussi usant des règles des anciens tirer au jour quelque chose digne de connaissance. [...] Je dis chose merveilleuse, inouïe et incroyable. [...] Si d'elle donc nous apparions la troisième lettre à la première, il s'en fait *Ab*, c'est-à-dire Père ; si à la première redoublée nous marions la seconde, il en naît *Bebar*, au fils ou par le fils ; si nous les lisons toutes fors la première, reste *Rescith*, commencement ; si nous accouplons la

quatrième à la première, il en résulte *Sçabath*, repos ; si nous plaçons les trois premières en leur rang, il s'en fera *Bara*, qui veut dire créa. Si laissant la première nous rangeons les trois suivantes, il s'en compose *Rosch*, signifiant chef ; si, omettant la première et seconde, nous laissons seules les deux d'après, ce sera *Esçh*, feu ; si, oubliant les trois premières, nous joignons la quatrième à la dernière, il en viendra *Sçeth*, fondement ; si je prépose la seconde à la première, *Rab* se fait voir, comme grand qu'il signifie ; si, après la troisième, nous installons la cinquième et quatrième, nous aurons *Isçh*, homme ; si nous allions les deux premières aux deux dernières, il s'en fera *Berith*, alliance, et finalement si nous affrontons la dernière à la première, naîtra la dernière et douzième diction qui est *Tov*, *Thau* étant néanmoins changé en *Theth* comme il advient souvent en hébreu : ce mot signifie bon. [...]

Ab, comme j'ai devant dit, signifie Père ; *Bebar* au fils ou par le fils (car la préposition *Beth* dénote l'un et l'autre) ; *Rescith* commencement ; *Sçabath* repos ou fin ; *Bara* créa ; *Rosc* chef ; *Esch* feu ; *Scith* fondement ; *Rab* du grand ; *Hisc* homme ; *Berith* par accord ; *Tob* bon. Et si nous tissons par ordre suivant toute l'oraison, elle sera telle : « le père au fils ou par le fils, commencement et fin ou repos, créa le chef, le feu et le fondement du grand homme par bon accord ou alliance »²⁸⁶.

L'*ars combinandi* de Pic n'a rien à voir avec l'*ars Raymundi*. Raymond Lulle utilisait son art pour démontrer des choses crédibles ; Pic, pour découvrir des choses incroyables et inouïes. Toutefois, les différents malentendus à venir découlent probablement du fait que c'est précisément la leçon de Pic qui libère le lullisme postérieur de ses entraves originelles.

Il ne s'agit pas, bien entendu, de voir à tout prix dans la séparation piquienne entre *ars combinandi* kabbalistique et *ars Raymundi*, et dans les téméraires exercices de permutations que Pic encouragera, le détonateur qui a libéré de ses limites l'art de Raymond Lulle dans les siècles suivants en le conduisant (comme nous le verrons) au-delà de la théologie et de la rhétorique, jusqu'à nourrir les spéculations formelles de la logique moderne, et aux *brain-stormings* aléatoires qui alimentent une bonne partie de l'heuristique contemporaine.

Mais il est certain qu'avec Pic s'était affirmée, en harmonie avec sa défense de la dignité et des droits de l'homme, l'invitation à oser, à *invenire*, même si c'était davantage suivant les conseils malicieux de Flavius Mithridate que du calcul factoriel. Il s'agissait désormais de suggérer que, s'il est encore question d'être, il faut choisir un être

encore à faire, au lieu d'un être qui est déjà. Et Pic a poussé (peut-être sans le vouloir) la pensée moderne dans cette direction. C'est une autre façon de dire que « l'homme est, pour Pic, divin en tant qu'il crée ; parce qu'il crée lui-même et son monde ; non parce qu'il naît Dieu, mais parce qu'il se fait Dieu. Dans tout l'univers, *operatio sequitur esse* [...]. Pour Pic, en l'homme, et en l'homme seulement, *esse sequitur operari* » (Garin 1937, p. 95).

En ce sens, l'*ars combinandi* et l'*ars Raymundi* « *diverso modo procedunt* ». En ce sens également, nous effaçons l'ambiguïté de l'expression *forte*, due soit à la prudence, soit à l'imprécision presque aurorale de l'intuition de Pic. Une fois éliminé l'adverbe, on voit se jouer dans cette brève incise le passage d'une idée de l'homme soumis aux lois du cosmos à un homme qui les construit et les reconstruit sans craindre le vertige du possible, et en acceptant même le risque.

10.5. Le lullisme après Pic

Avec la Renaissance, la combinatoire illimitée tendra à exprimer un contenu tout aussi illimité, et par conséquent insaisissable et inexprimable.

Dans l'édition de 1598 des écrits combinatoires de Lulle, un *De auditu kabbalistico* paraît sous son nom. Thorndike (1929, V, p. 325) déjà signalait que le *De auditu* avait paru pour la première fois à Venise en 1518, comme « opusculum Raimundicum », et qu'il s'agissait donc d'un ouvrage de la fin du ^{xv}^e siècle, avançant l'hypothèse d'une attribution à Petrus de Maynardis – attribution définitivement confirmée depuis par Zambelli (1965). Il est intéressant que cet opuscule, œuvre de Maynardis, remonte « aux dernières années du ^{xv}^e siècle, c'est-à-dire immédiatement après la rédaction des thèses et de l'*Apologie* de Pic » (Zambelli 1965, éd. 1995, p. 62-63), et que le faux ait donc été fait précisément sous son influence, même indirecte (voir Scholem 1979, p. 40-41). Quand ce petit traité propose l'étymologie suivante pour kabbale : « cum sit nomen compositum ex duabus dictionibus, videlicet *abba*, et *ala*. *Abba* enim arabice idem est quod pater latine, et *ala* arabice idem est quod Deus meus », on peut difficilement s'empêcher de penser à des exercices piquiens analogues.

C'est la preuve que Lulle était désormais officiellement admis

parmi les kabbalistes, ce dont rend compte Thomas Garzoni de Bagnacavallo dans sa *Piazza universale di tutte le arti* :

La science de Raymond, fort peu connue, pourra elle aussi être appelée improprement Kabbale. Et le bruit a donc communément couru, chez tous les disciples, et même dans le monde entier, que la Kabbale enseigne toute chose [...] et à cet effet, on trouve un petit livre imprimé, qui lui est attribué (bien qu'en la matière, on fabrique des mensonges au-delà des montagnes) et s'intitule *De auditu kabbalistico*, qui n'est rien d'autre, en fin de compte, qu'un très bref résumé de l'*Ars magna*, sans doute abrégée par lui-même en cet autre texte qu'il appelle *Ars brevis*²⁸⁷.

Comme exemple « au-delà des montagnes », on pourrait citer Pierre Morestel, qui publie en France en 1621, sous le titre de *Artis Kabbalisticae, sive Sapientiae Divinae Academia*, une modeste anthologie du *De auditu*²⁸⁸ (avec force imprimatur, car il se propose exclusivement de démontrer, comme le fait Lulle, les vérités chrétiennes), sans rien de kabbalistique, si ce n'est le titre et l'identification initiale de *Ars* et kabbale, outre la reprise de l'étymologie du *De auditu*.

Le néolullisme est également stimulé par la poursuite des recherches sur les écritures secrètes, ou *stéganographies*. La stéganographie se développe comme artifice chiffatoire bon pour des usages politiques et militaires, et le plus grand stéganographe des Temps modernes, Trithème (1462-1516), utilise des rotules chiffatoires qui fonctionnent suivant le principe des cercles mobiles concentriques de Lulle. Peu importe de savoir dans quelle mesure Trithème s'est inspiré de Lulle, car son influence serait de toute façon d'ordre purement « graphique » : pour Trithème, les rotules ne servent pas à produire des arguments, mais à chiffrer et à déchiffrer. Dans les cercles sont inscrites les lettres de l'alphabet, et la rotation des cercles intérieurs détermine si le A du cercle extérieur doit être codé en B, en C ou en Z (le critère inverse vaut pour le déchiffrement) (voir la figure 7).



Figure 7

Mais si Trithème ne cite pas Lulle, en revanche les stéganographes postérieurs le citent. Le *Traité des chiffres* de Vigenère²⁸⁹ reprend explicitement des thèmes lulliens en divers endroits et les relie au calcul factoriel du *Sefer Yetzirah*.

Il y a une raison pour laquelle les stéganographies agissent comme les propulseurs d'un lullisme qui va au-delà de Lulle. Le stéganographe ne s'intéresse pas au contenu (donc à la vérité) des combinaisons qu'il produit. Le système élémentaire prévoit seulement que des éléments de l'expression stéganographique (combinaisons de lettres, ou d'autres symboles) puissent être librement corrélés (de façon toujours différente, afin que le chiffage soit imprévisible) à des éléments de l'expression à chiffrer. Il s'agit seulement de symboles qui se substituent à d'autres symboles. Le stéganographe est donc encouragé à tenter des combinatoires complexes, purement formelles, où seule compte une syntaxe de l'expression de plus en plus vertigineuse, et où toute combinaison reste une variable non liée.

Gustave Selenus²⁹⁰ pourra alors se permettre de construire, dans son *Cryptomenytices et cryptographiae* (1624), une rotule de 25 cercles concentriques combinant 25 séries de 24 paires chacune. Aussitôt après, il présente une série de tables qui enregistrent environ trente mille triplets. Les possibilités combinatoires deviennent astronomiques (figure 8).

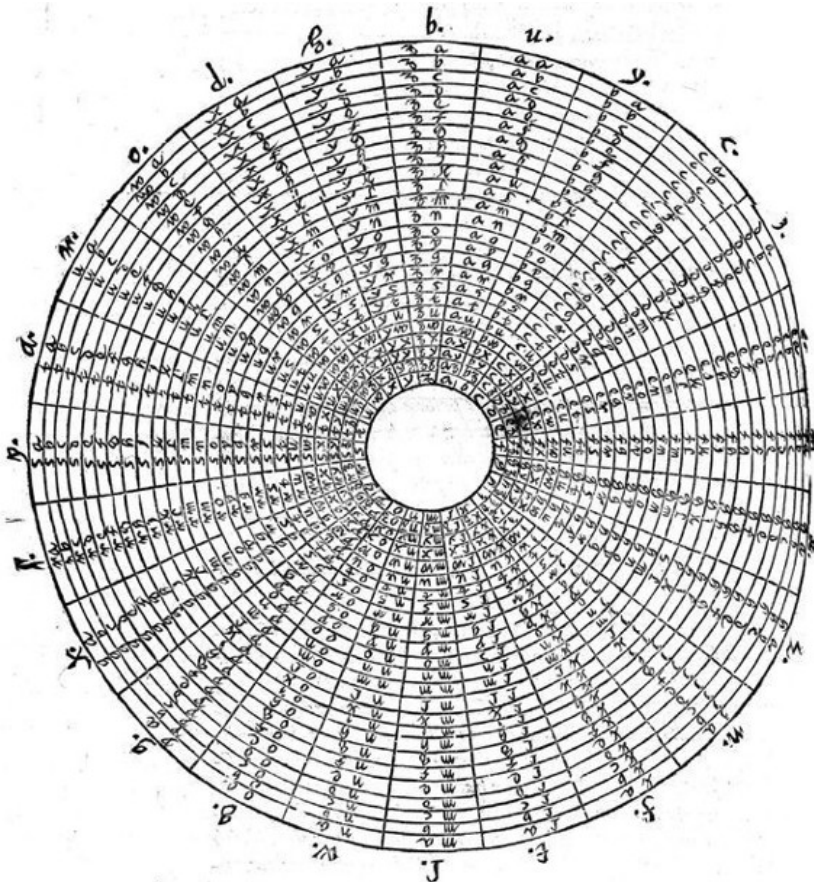


Figure 8

S'il doit y avoir combinatoire, pourquoi s'arrêter à 1 680 propositions, comme le faisait Lulle ? Formellement, on peut tout dire.

C'est avec Agrippa qu'on entrevoit, pour la première fois, la possibilité d'emprunter conjointement à la kabbale et au lullisme la pure technique combinatoire des lettres, et de s'en servir pour construire une encyclopédie qui ne soit pas une image du cosmos fini médiéval, mais d'un cosmos ouvert et en expansion, ou de différents mondes possibles.

Dans son *In artem brevis R. Lulli*, qui paraît avec les autres œuvres lulliennes dans l'édition de Strasbourg de 1598 et semble être à première vue une anthologie assez fidèle des principes de l'*Ars magna*, on est aussitôt frappé par le fait que dans les tables censées rendre compte de la quatrième figure lullienne, les combinaisons sont en plus grand nombre, étant donné que les répétitions ne sont

pas évitées.

Comme le dit Vasoli (1958, p. 161), « Agrippa ne se sert de cet alphabet et de ces tables que comme fondement d'une série d'opérations beaucoup plus complexes, obtenues grâce à la combinaison systématique et l'élargissement progressif des figures lulliennes typiques, et surtout grâce à la combinaison pratiquement infinie des *elementa*. De cette façon, on multiplie les sujets en les définissant dans leur espèce, ou en les rapportant aux genres, en les mettant en relation avec les termes similaires, différents, contraires, antérieurs ou postérieurs, ou encore, en les référant à leurs causes, à leurs effets, à leurs actions, à leurs passions, à leurs relations, etc. Ce qui permet, naturellement, une utilisation presque infinie de l'*Ars* ».

In Carreras y Artau (1939, p. 220-221), il est dit que l'art d'Agrippa serait en ce sens inférieur à celui de Lulle, parce qu'il ne se fonde pas sur une théologie. Ce qui – du moins de notre point de vue, ou du point de vue du développement futur de la combinatoire – représente plutôt un élément de force. Avec Agrippa, le lullisme est libéré de sa théologie.

Plus précisément, si l'on doit parler de limite, il est évident que même pour Agrippa, le but est de fonder, plutôt qu'une logique de la découverte, une rhétorique à grande échelle, tout au plus en compliquant la liste des disciplines que son encyclopédie configure, mais toujours de façon à fournir, comme dans une mnémotechnique, des notions manipulables par le bon orateur.

Lulle se montrait timide à l'égard de la forme du contenu. Agrippa élargit les possibilités de la forme de l'expression pour tenter des articulations de contenu plus vastes, mais il n'arrive pas jusqu'à la fin. S'il avait appliqué la combinatoire à la description de l'inépuisable réseau de rapports cosmiques qu'il ébauche dans le *De occulta philosophia*, il aurait franchi un pas décisif. Mais il ne le fait pas.

Giordano Bruno, pour sa part, cherchera à faire dire tout, et plus encore, à sa version de l'*ars* lullienne. S'il y a un univers fini dont la circonférence (comme le disait déjà Nicolas de Cues) n'est nulle part et le centre partout, alors en n'importe quel point où l'observateur le contemple dans son infinité et dans son unité substantielle, la variété des formes qu'on peut découvrir et dont on peut parler n'est plus limitée. L'idée-force de l'infinité des mondes se compose avec celle selon laquelle chaque entité mondaine peut, au même moment, servir comme ombre platonicienne d'autres aspects idéaux de l'univers, comme signe, comme renvoi, comme image, comme emblème, comme hiéroglyphe, comme sceau. Par contraste

également, bien sûr, car l'image de quelque chose peut aussi nous ramener à l'unité à travers son opposé.

Les images de la combinatoire de Bruno, qu'il trouve dans le répertoire de la tradition hermétique, ou qu'il se construit avec une imagination enflammée, ne servent pas uniquement – comme c'était le cas dans les mnémotechniques précédentes – à rappeler, mais aussi à imaginer, à découvrir l'essence des choses et leurs relations.

Ces images s'associeront, animées par la même énergie visionnaire avec laquelle Pic décomposait et recomposait le mot initial du texte sacré. Une chose peut en représenter une autre par similarité phonétique (le cheval, *equus*, pour l'homme *aequus*), par ressemblance de syllabes initiales (*asinus* pour *asyllum*), en posant le concret pour l'abstrait (un guerrier romain pour Rome), en remontant de l'antécédent au conséquent, de l'accident au sujet et inversement, de l'insigne à celui qui en est décoré ou, encore une fois suivant une technique kabbalistique, en utilisant le pouvoir évocateur de l'anagramme ou de la paronomase (*palatio* pour *Latio*, cf. Vasoli 1958, p. 285-286).

La combinatoire devient une langue capable d'exprimer non seulement les événements et les rapports de ce monde, mais de tous les infinis, dans leur accord mutuel.

C'est là bien autre chose que les contraintes fixées par une métaphysique de la grande chaîne de l'être... Le titre de l'un des traités mnémotechniques de Bruno, *De lampade combinatoria lulliana* est suivi de *ad infinita propositiones et media invenienda*²⁹¹. Le rappel à l'infinité des propositions générables est sans équivoque.

Le problème de la combinatoire sera repris par d'autres auteurs, mais dans une clé vraiment antikabbalistique, pour manifester un scepticisme à l'égard de certaines dérives mystiques, pour montrer la faiblesse et l'approximation des calculs rabbiniques, pour ramener la combinatoire à un pur calcul mathématique formel (indifférent aux sens) et néanmoins capable de prévoir combien de nouvelles expressions et de nouvelles langues on pourrait produire en n'utilisant que les lettres de l'alphabet latin.

Dans *In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco*, Cristophe Clavius²⁹² se demande combien de *dictiones*, c'est-à-dire combien de termes on pourrait produire avec les 23 lettres de l'alphabet (il n'y avait pas de distinction, à l'époque, entre *u* et *v*) en les combinant deux par deux, trois par trois et ainsi de suite, jusqu'à considérer des mots de 23 lettres. Clavius fournit les différentes formules mathématiques nécessaires à ce calcul mais parvenu à un certain point, face à

l'immensité des résultats possibles, surtout si l'on prend aussi en considération les répétitions, il s'arrête.

En 1622, Pierre Guldin écrit un *Problema arithmetikum de rerum combinationibus* (cf. Fichant 1991, p. 136-138), dans lequel il calcule toutes les dictions générables avec 23 lettres, indépendamment du fait qu'elles sont dotées de sens et prononçables, mais sans calculer les répétitions, et il établit que le nombre de mots (de longueurs variables, de deux à vingt-trois lettres) s'élève à plus de soixante-dix mille milliards de milliards (et que pour les écrire, il faudrait plus d'un million de milliards de milliards de lettres). Pour nous faire une idée de ce nombre, imaginons d'écrire tous ces mots sur des registres de mille pages, à raison de cent lignes par page et de soixante caractères par ligne : 257 millions de milliards de registres de cet acabit seraient nécessaires ; quant à la bibliothèque qui pourrait les abriter, dont Guldin étudie séparément la disposition, les dimensions, les conditions de circulabilité, si l'on disposait de constructions cubiques de 432 pieds de côté capables d'accueillir chacune 32 millions de volumes, elle devrait en rassembler 8 052 122 350 de la sorte. Mais quel royaume pourrait contenir tant d'édifices ? Après calcul de la superficie disponible sur la planète tout entière, il en résulte que nous ne pourrions en loger que 7 575 213 799 !

Marin Mersenne, dans plusieurs de ses écrits (cf. Coumet 1975), se demande combien de noms seraient nécessaires si l'on devait nommer non seulement chaque individu de manière différente, mais aussi chacun des cheveux sur la tête de chaque être humain – se souvenant peut-être de la traditionnelle plainte médiévale sur la *penuria nominum*, en vertu de laquelle il y aurait plus de choses à nommer que de termes pour les nommer. Grâce à une combinatoire appropriée (et Mersenne opère de vertigineux calculs), on pourrait générer des lexiques extraordinairement riches pour chaque langue.

Mersenne prend en considération, outre les *dictiones* alphabétiques, également les *canti*, c'est-à-dire les séquences musicales que l'on peut générer sur une extension de trois octaves, sans répétitions (on voit ici se profiler une première idée de la série dodécaphonique), et il observe que pour noter tous ces chants, il faudrait davantage de rames de papier qu'il n'en faut pour combler la distance de la terre au ciel, même si chaquefeuille contenait 720 chants de 22 notes chacun, et que chaque rame était comprimée de façon à être moins épaisse qu'un pouce : car les chants que l'on peut générer avec 22 notes sont au nombre de

1 124 000 727 777 607 680 000, ce qui, divisé par les 362 880 chants pouvant tenir dans une rame, ferait encore un nombre à seize chiffres, tandis qu'il n'y a du centre de la terre aux étoiles « que » 28 826 640 000 000 pouces. Et si l'on voulait écrire tous ces chants, à raison de mille par jour, il faudrait 22 608 896 103 ans et 12 jours.

Il y a dans ce vertige la conscience de l'infinie perfectibilité de la connaissance, grâce à laquelle l'homme, nouvel Adam, a la possibilité de nommer, au cours des siècles, tout ce que son ancêtre n'avait pas eu le temps de baptiser. De cette façon, la combinatoire aspire à concourir avec cette capacité de connaissance de l'individuel qui n'appartient qu'à Dieu (et dont Leibniz sanctionnera l'impossibilité). Mersenne s'était battu contre kabbale et occultisme, mais il a évidemment été séduit par le vertige kabbalistique : ne le voit-on pas faire tourner les roues lulliennes à plein régime, incapable désormais de distinguer entre l'omnipotence divine et la possible omnipotence d'une langue combinatoire parfaite, manœuvrée par l'homme, si bien que dans les *Quaestiones super Genesim* (col. 49 et 52), il voit dans cette présence de l'infini en l'homme une preuve manifeste de l'existence de Dieu.

Mais si cette capacité d'imaginer l'infini de la combinatoire se manifeste, c'est que Mersenne, comme Clavius, Guldin et d'autres encore (le thème réapparaît par exemple chez Comenius, *Linguarum methodus novissima*, III.19)²⁹³, ne sont plus en train de calculer sur des concepts (comme le faisait Lulle) mais sur des séquences alphabétiques, purs éléments de l'expression échappant au contrôle de toute orthodoxie qui ne serait pas celle du nombre. Sans s'en rendre compte, ces auteurs se rapprochent de cette idée de la « pensée aveugle », que nous verrons se réaliser avec davantage de conscience critique chez Leibniz, et qui inaugure la logique formelle moderne.

Dans la *Dissertatio de arte combinatoria*, Leibniz, ayant déploré (à juste titre) que toute la méthode de Lulle soit davantage tournée vers l'art d'improviser une discussion que vers l'art d'acquiescer pleinement la science d'un argument, se divertissait à vérifier le nombre de combinaisons possibles que son art permettrait vraiment si l'on exploitait toutes les possibilités mathématiques offertes par neuf éléments, et il arrivait au chiffre (théorique évidemment) de 17 804 320 388 674 561.

Mais il fallait, pour exploiter ces possibilités, faire exactement le contraire de Lulle et prendre au sérieux les incontinences

combinatoires d'un Guldin ou d'un Mersenne. Si Lulle avait inventé une syntaxe très flexible, qu'il limitait ensuite par une sémantique très rigide, il s'agissait alors de penser à une syntaxe qui ne serait retenue par aucune limitation sémantique. La combinatoire devait générer des formes symboliques vides, non encore liées par un contenu. L'art devenait ainsi un calcul entre des symboles dépourvus de sens.

On comprend donc que le lullisme n'ait pu se développer, jusqu'à fournir des instruments aux théoriciens contemporains des langages artificiels et informatisés, qu'en trahissant les pieuses intentions de Lulle. Et que relire Lulle aujourd'hui comme s'il avait pensé à la science informatique signifie (mise à part l'erreur historiographique évidente) trahir ses intentions.

Lulle ne pensait qu'à parler de Dieu et à convaincre les infidèles d'accepter les principes de la foi chrétienne en les hypnotisant par le tourbillon de ses roues.

C'est pourquoi la légende qui veut qu'il ait fini martyrisé en terre musulmane, si elle n'est pas vraie, est du moins bien trouvée.

11.

Le langage de la Terre Australe²⁹⁴

Le thème d'une langue parfaite a traversé l'histoire culturelle de tous les peuples. Pendant toute la première période de la présente recherche, qui va jusqu'au XVII^e siècle, l'utopie consistait en la recherche de cet hébreu originel dans lequel Dieu avait parlé à Adam, ou qu'Adam avait inventé en donnant un nom aux animaux, et dans lequel il avait entretenu le premier dialogue avec Eve. Mais déjà dans le *De vulgari eloquentia* dantesque, une autre possibilité avait vu le jour : Dieu n'aurait pas donné à Adam l'hébreu primordial, mais une grammaire générale, une forme transcendante avec laquelle construire toutes les langues possibles.

Toutefois, cette possibilité s'articulait elle aussi sur un dilemme. D'une part, on pouvait concevoir un Dieu chomskyen, qui aurait donné à Adam de profondes structures syntaxiques se retrouvant dans chacune des langues successivement créées par les hommes, obéissant à une structure universelle de l'esprit (et sans attendre Chomsky, un auteur du XVIII^e comme Rivarol avait défini le français comme langue de la raison, en tant que l'ordre direct du discours – qui se manifeste au plus haut degré en français – reproduit l'ordre logique de la réalité). D'autre part, on pouvait supposer que Dieu aurait aussi donné à Adam (ou qu'Adam aurait identifié, en construisant la première langue, évidemment parfaite et en accord avec la nature) des universaux sémantiques – c'est-à-dire un système de notions atomiques dont la composition permettrait de rendre entièrement raison de l'ameublement de l'univers.

Même si l'on acceptait, jusqu'à Humboldt, l'hypothèse dite épicurienne en vertu de laquelle chaque peuple invente sa langue propre pour rendre compte de son expérience propre, on n'osait pas encore préfigurer quelque chose de semblable à l'hypothèse de Sapir-Whorf, selon laquelle ce serait la langue qui donne forme à notre expérience du monde. On trouve bien chez Spinoza, Locke et Mersenne, ou encore chez Leibniz, des avertissements tels que : nos définitions, qu'elles soient des idées de « homme » ou de « or », sont relatives à notre point de vue, à notre intérêt pratique, ou : à une

même entité peuvent convenir des attributs infinis. Mais l'espoir demeurerait en général qu'existe une grammaire universelle des idées qui refléterait l'ordonnement même de l'univers.

Par ailleurs, et même avant Dante, l'idée qu'il y avait une structure de notions universelles, présentes dans la langue et dans la pensée de chaque peuple, avait été conçue par Raymond Lulle – si bien qu'il pensait qu'en articulant et en combinant ces concepts communs à tous les hommes, on pourrait convaincre même les infidèles, c'est-à-dire les musulmans et les juifs, de la vérité de la religion chrétienne.

Mais aux débuts du monde moderne, on espère encore qu'existe un système des idées identique pour tous les hommes – comme devrait être identique pour tous la structure logique profonde des énoncés – même si après la *confusio linguarum*, une même idée se voit attribuer des noms différents d'un peuple à l'autre.

Cette idée voit le jour à l'aube du XVII^e siècle, avec la découverte des idéogrammes chinois qui, identiques pour les Chinois, les Japonais et les Coréens (bien que chacun les prononce avec des sons différents), renvoyaient pour ces différents peuples aux mêmes concepts. Il n'en va pas autrement, disait-on, des nombres, pour lesquels des mots différents renvoient à la même entité mathématique. Mais les nombres présentaient un autre aspect alléchant : indépendamment de la variété des langues, tous les peuples (ou beaucoup d'entre eux) les marquaient avec le même chiffre, ou caractère.

S'inspirant de la réforme baconienne du savoir, en milieu anglo-saxon notamment, commence à circuler l'idée selon laquelle, si l'on postule *a priori* un système d'universaux sémantiques, et qu'on marque chaque atome sémantique avec un caractère visuel ou sonore, on obtiendra alors une langue universelle. Quant à la grammaire, il s'agira, en fonction des projets, de réduire les déclinaisons ou les conjugaisons verbales elles-mêmes, de dériver les différentes parties du discours à partir d'un même radical, en les marquant avec des signes diacritiques – autrement dit, de réaliser quelques critères d'économie...

L'idée d'un caractère universel, qui apparaît pour la première fois chez Francis Bacon, produira en Angleterre une longue série de tentatives, dont nous ne rappellerons que celles, fort différentes entre elles, de Dalgarno, Lodwick et Wilkins. Ces inventeurs de langues, qu'on appellera philosophiques et *a priori* parce qu'on les entend comme construites, et non redécouvertes, sur la base d'une vision philosophique du monde, ne visent plus seulement à

convertir les infidèles, ni à retrouver cette communion mystique avec Dieu et les choses que marquait la langue parfaite d'Adam, mais à favoriser les échanges commerciaux, la pénétration coloniale et la diffusion de la science. Ce n'est en effet pas un hasard si la plupart de ces tentatives verront le jour autour de la fondation de la Royal Society de Londres, et que bon nombre des résultats – désastreux – de ces glotto-utopistes iront ensuite se fondre dans le développement des taxinomies scientifiques modernes.

Mais ce projet, bien qu'abondamment dépouillé des connotations mystico-religieuses des siècles passés, avait un autre trait en commun avec la langue parfaite tant convoitée d'Adam. On disait d'Adam qu'il avait donné aux choses des noms justes, le nom que les choses devaient avoir en tant qu'il exprimait leur nature.

Au cours des siècles précédents, et encore au beau milieu des spéculations occultistes, mystériosophiques et kabbalistiques du XVII^e siècle (voir à ce sujet, entre tous, Athanasius Kircher), cette adéquation entre noms et choses était envisagée sous forme onomatopéique, ou alors sur la base d'étymologies fantaisistes. Il suffit de citer, pour donner le ton de ces recherches, Estienne Guichard (*L'harmonie étymologique des langues*, 1606), qui cherche par exemple à démontrer comment on est arrivé, à partir du *batâr* hébraïque, au synonyme latin *dividere*. Par inversion, on obtient *tabar*, de *tabar* on passe au latin *tribus*, donc à *distribuo*, donc à *dividere* (p. 147). *Zacen* signifie « vieux » ; en transposant les radicaux, on obtient *zanec*, d'où *senex* en latin ; mais par une mutation successive de lettres, on obtient *cazen*, d'où *casnar* en langue osque, d'où dériverait le latin *canus* (p. 247).

Chez les inventeurs de langues philosophiques *a priori*, en revanche, le critère de correspondance ou d'isomorphisme entre mot et chose est compositionnel : nous avons affaire à un système à une seule articulation, où les atomes sémantiques sont nommés arbitrairement, alors que leur combinaison en syntagme est au contraire motivée par la nature de l'objet qu'on veut désigner. La chimie utilise aujourd'hui un critère semblable : le fait que l'hydrogène s'appelle H, l'oxygène O et le soufre S, dérive certainement d'une décision arbitraire, mais que l'eau soit H₂O et l'acide sulfurique H₂SO₄, est motivé par la nature chimique même de ces composés. Si l'on changeait soit l'ordre, soit la nature des symboles, on désignerait un autre composé possible. Naturellement, ce langage est universel car, tandis que chaque peuple indique l'eau avec des termes linguistiques différents, tous sont en mesure de comprendre et d'écrire de la même façon la symbologie chimique. Le langage chimique a donc les caractéristiques de l'universalité et

de l'adéquation entre terme et nature de la chose. Pour des raisons de simplicité, et bien que le terme soit discutable, nous parlerons d'un phénomène d'« iconisme » entre expression et contenu.

Les pages des *Gulliver's Travels* (III, 5) où est imaginée une assemblée de professeurs occupés à améliorer la langue de leur propre pays témoignent de l'intérêt qu'ont suscité les recherches des langues philosophiques *a priori*, entre discussions passionnées et syndromes de rejet. Le premier projet, rappelons-le, consistait à abrégé le discours en réduisant tous les polysyllabes à des monosyllabes, en éliminant les verbes et les participes. Le second visait à abolir complètement les mots, étant donné qu'on pourrait très bien communiquer en montrant les choses : projet ardu toutefois, car les « parlants » auraient été obligés d'apporter avec eux tous les objets auxquels ils entendaient se référer.

Mais avant déjà, le thème de la langue philosophique était entré de plein droit dans le genre littéraire des utopies du XVII^e siècle. D'ailleurs depuis l'édition de Bâle de l'*Utopia* de More par Pieter Gilles (1518), une planche écrite dans le langage de cette île idéale avait paru ; dans son *The Man in the Moon*, Godwin parle du langage possible des Sélénites, et d'autres langages planétaires sont évoqués à plusieurs reprises par Cyrano de Bergerac, aussi bien dans *Les Etats et les Empires de la Lune* que dans *Les Etats et les Empires du Soleil*.

Cependant, pour avoir une idée de modèles de langage imitant celui des utopistes de la langue philosophique *a priori*, il faut nous tourner vers deux romans de voyage dans les terres australes, *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny (1676) et *L'Histoire des Sevarambes* de Deinis Veiras (1677-79). On ne s'occupera ici que du premier, qui me semble particulièrement instructif car, comme c'est souvent le cas avec les bonnes caricatures, la déformation parodique restitue certains traits essentiels de l'objet caricaturé.

*La Terre australe connue*²⁹⁵ est naturellement une œuvre de fantaisie, dans laquelle l'auteur imagine découvrir, dans de lointains territoires inconnus, une communauté idéale. Idéale sera aussi la langue de cette communauté, et il est intéressant de remarquer que Foigny écrit en 1676, après la parution en Angleterre des trois principaux projets de langue philosophique *a priori*, c'est-à-dire le *Common Writing* de Lodwick (1647), l'*Ars Signorum* de Dalgarno (1661) et l'*Essay Towards a Real Character* de John Wilkins (1668).

Corps simples	a – feu e – air i – eau o – sel u – terre
Qualités	(ai – paisible) b – clair c – chaud d – désagréable f – sec g – méchant h – bas j – rouge l – humide m – désirable n – noir p – doux q – plaisant r – amer s – blanc t – vert x – froid z – haut
Actions	af – aimer uf – travailler
Signes morphologiques	l – première personne du singulier p – deuxième personne du singulier m – troisième personne du singulier (le pluriel est indiqué par le redoublement) g – passé d – futur
Conjugaisons	la, pa, ma – j’aime, tu aimes, il aime

Figure 1

L'exposition de Foigny, précisément parce qu'elle est aussi incomplète que burlesque, occupe seulement les quelques pages du chapitre IX, et non cinq cents (in-folio !) comme celle de Wilkins, qui présente le projet le plus volumineux et complet de ce siècle²⁹⁶. C'est pourquoi elle vaut la peine d'être prise en considération : elle met en valeur, dans son essentialité, les avantages et les limites d'une langue philosophique. Elle les met en lumière – on l'a dit – comme peut le faire une parodie, en magnifiant les défauts de ses propres modèles : mais c'est bien parce qu'elle les magnifie qu'elle nous permet de mieux les identifier²⁹⁷.

Il est conseillé de garder un œil sur la figure 1 en lisant les passages de Foigny : on y trouvera une liste des primitifs sémantiques et des règles grammaticales tels qu'on peut les extrapoler de son exposition. L'auteur fait souvent preuve de réticence : on a dû inférer certaines règles à partir des exemples,

tandis que d'autres restent imprécises (si bien que sur trente-six accidents, nous n'avons pu en reconstruire que dix-huit).

Ainsi d'après Foigny, les Australiens

se servent de trois façons d'expliquer leurs pensées qui sont en usage en Europe, à savoir des signes, de la voix et des lettres formées. Les signes leur sont fort familiers, et j'ai remarqué qu'ils passent plusieurs heures ensemble sans se parler autrement : parce qu'ils sont fondés sur ce grand principe, que « c'est en vain qu'on se sert de plusieurs moyens pour agir, quand on peut agir avec peu ».

Ils ne parlent donc que lorsqu'il est nécessaire de lier un discours et de faire une longue suite de propositions. Tous leurs mots sont monosyllabes, et leurs conjugaisons sont les mêmes pour la méthode. Par exemple, *af* signifie « aimer » ; leur présent est : *la, pa, ma*, j'aime, tu aimes, il aime ; *lla, ppa, mma* : nous aimons, vous aimez, ils aiment. Ils n'ont qu'un prétérit que nous appelons parfait, *lga, pga, mga* : j'ai aimé, tu as aimé, etc. ; *llga, ppga, mmga* : nous avons aimé, etc. Le futur, *lda, pda, mda* : j'aimerai, etc. ; *llda, ppda, mmda* : nous aimerons, etc. « Travailler » en langue australienne, c'est *uf* ; *lu, pu, mu* : je travaille, tu travailles, etc. ; *lgu, pgu, mgu* : j'ai travaillé, etc.

Ils n'ont aucune déclinaison, ni même aucun article, et très peu de noms. Ils expriment les choses qui n'ont aucune composition par une seule voyelle ; et celles qui sont composées par les voyelles qui signifient les simples principaux dont elles sont composées : ils ne reconnaissent que cinq corps simples, dont le premier et le plus noble est « le feu », qu'ils expriment par *a* ; le suivant est « l'air » signifié par *e* ; le troisième « le sel » expliqué par *o* ; le quatrième « l'eau » qu'ils appellent *i* ; le cinquième « la terre », qu'ils nomment *u*.

Pour faire les distinctions individuelles, ils appliquent des consonnes, qu'ils ont en bien plus grand nombre que les Européens. Chaque consonne signifie une qualité qui convient aux choses signifiées par les voyelles. Ainsi *b* marque clair ; *c* chaud ; *d* désagréable ; *f* sec, etc. ; suivant ces explications, ils forment si parfaitement leurs noms, qu'en les entendant on conçoit aussitôt l'explication et la définition de ce qu'ils nomment. Ils nomment les étoiles *aeb*, mot qui explique leur composition de feu et d'air avec la clarté. Ils appellent le Soleil *aab*, les oiseaux *oef*, marque de leur solidité, et de leur matière aérienne et sèche. L'homme *uel*, qui signifie sa substance partie aérienne, partie terrestre, accompagnée

d'humidité ; et ainsi des autres. L'avantage de cette façon de parler est qu'on devient philosophe, en apprenant les premiers éléments, et qu'on ne peut nommer aucune chose en ce pays, qu'on n'explique sa nature en même temps ; ce qui passerait pour miraculeux auprès de ceux qui ne sont pas avertis du secret dont ils se servent à cet effet.

Si leur façon de parler est si admirable, celle d'écrire l'est encore davantage. [...]

Et bien qu'il nous semble que la distinction en soit assez difficile, l'habitude qu'ils en ont la leur rend très commune.

Suivent alors quelques instructions sur leur façon d'écrire, en vertu de laquelle les voyelles sont notées au moyen de petits points placés dans différentes positions, tandis que les trente-six consonnes de l'alphabet – de petits traits qui entourent les points – sont reconnaissables à leur inclinaison. Foigny donne un aperçu de ces artifices graphiques en singeant manifestement des systèmes d'une égale complication, comme le *Character pro notitia linguarum universali* de Joachim Becher, qui présente une forme de notation susceptible de brouiller complètement les idées du lecteur. Il poursuit en citant des composés réalisables :

par exemple, *eb*, air clair ; *oc*, eau chaude ; *ix*, eau froide ; *ul*, terre humide ; *af*, feu sec ; *es*, air blanc [...]. Il en est encore dix-huit ou dix-neuf, mais nous n'avons aucune consonne en l'Europe qui les puisse expliquer.

Tant plus on considérera cette façon d'écrire, tant plus on y trouvera de secrets à admirer. Le *b* signifie clair ; le *c* chaud ; l'*x* froid ; *l* humide ; *f* sec ; *s* blanc ; *n* noir ; *t* vert ; *d* désagréable ; *p* doux ; *q* plaisant ; *r* amer ; *m* souhaitable ; *g* mauvais ; *z* haut ; *h* bas ; *j* rouge ; *a* joint avec *i*, paisible. Aussitôt qu'ils prononcent un mot, ils connaissent la nature de ce qu'il signifie ; comme pour dire une pomme douce et désirable, ils écrivent *ipm* ; un fruit mauvais et désagréable, *ird*. Je ne puis expliquer tous les autres secrets qu'ils expliquent dans leurs lettres.

Les verbes sont encore plus mystérieux que les noms ; par exemple, ils écrivent et prononcent *af* pour « aimer » ; *a* signifie le feu, et *f* signifie la sécheresse que cause l'amour. Ils disent *la* pour signifier « j'aime », marque de l'humidité actuelle qui se rencontre dans l'amour ; *pa* tu aimes, signe de la douceur de l'aimant ; *lla* nous aimons : la multiplication de *ll* signifiant le nombre des personnes. *oz* signifie parler : la lettre *o* marque le sel dont nos discours doivent être assaisonnés ; *z* signifie l'élévation et la

compression des poumons qui sont requises pour former des paroles.

Quand on enseigne un enfant, on lui explique la signification de tous les éléments ; et quand il les joint ensemble, il apprend en même temps l'essence et la nature de toutes les choses qu'il profère. Ce qui est un avantage merveilleux tant pour les particuliers que pour le public ; puisque aussitôt qu'ils savent lire, ce qui se fait régulièrement en trois ans, ils comprennent en même temps tout ce qui est des subtilités de leurs lettres en quatorze ; ils savent toutes les difficultés de la Philosophie en l'âge de vingt ans.

Dans cette langue, chacune des lettres est choisie arbitrairement, et se réfère à une notion simple ou à une « chose ». Quand toutefois on dénote des entités composées, la syntaxe de l'expression apparaît isomorphe à la syntaxe du contenu. A supposer que les étoiles soient un composé de feu et d'air de couleur claire, le syntagme *aeb* exprime « naturellement » la nature de la chose. L'expression est isomorphe au contenu, si bien qu'en remplaçant un élément de l'expression, on dénote un contenu différent. En effet, *aab* ne dénote pas les étoiles mais le soleil parce que (dans l'astronomie de la Terre Australe), le soleil est manifestement un double feu clair. En ce sens, la langue des caractères réels se distingue des langues naturelles où, si *ère* signifie un espace de temps, *erre* n'en signifie pas pour autant un espace de temps plus long, et le rapport entre nom et notion (ou chose), dans les deux cas, est tout à fait arbitraire. En d'autres termes, si l'on écrit par erreur *cannard* avec deux n, on ne veut pas indiquer, mettons, un canard avec trois pattes. Mais si l'on écrit (ou prononce) *icc* au lieu de *ic*, dans la langue australe, c'est probablement qu'on veut dénoter de l'eau, non pas chaude, mais très chaude.

Comme on l'a déjà dit, ce système rappelle plutôt le langage des formules chimiques : si l'on écrit H_2AU au lieu de H_2O , en théorie, on indique un composé chimique différent. Mais c'est ici qu'apparaît le premier inconvénient du système. En chimie, le système reste, pour ainsi dire, ouvert (disponible pour créer des néologismes) au cas où l'on aurait besoin de dénoter un composé absolument nouveau ; toutefois, l'acceptation d'un néologisme est conditionnée par le système du contenu. Le nombre des composés connus ou admis étant limité dans la nature, en lisant H_2AU , on peut tranquillement en conclure qu'il s'agit d'une erreur, disons, orthographique. Dans la Langue Australe en revanche, que se passe-t-il si l'on se retrouve face au syntagme *al* ? Doit-on penser à la possibilité qu'il existe un « feu humide » ?

Un problème de ce genre s'était déjà posé à propos des universaux sémantiques que Raymond Lulle soumettait à des combinaisons et à des permutations, où la libre combinaison des lettres pouvait théoriquement produire un énoncé qui répugnait aux fondements philosophiques du système dans lequel il s'insérait (ou en d'autres termes, un énoncé hérétique, comme « la vérité est mensongère » ou « Dieu est luxurieux »). Mais en l'occurrence, Lulle considérait comme nulle la combinaison théologiquement inadmissible – aussi parce que les lettres dénotaient des entités métaphysiques qui, dans le cadre de la théologie de référence, étaient exactement définies. *Bonitas est magna* signifiait que la bonté est grande, et rien d'autre, aussi parce que la bonté avait été si strictement définie du point de vue théologique, qu'elle rendait impensable la combinaison possible *Bonitas est mala*. C'est pourquoi l'*ars* ne prévoyait pas la possibilité d'expressions métaphoriques, ou en tout cas de paraphrases. Les termes primitifs utilisés définissaient tout l'univers du théologiquement dicible. Lulle ne se préoccupait pas de parler, avec sa langue théologique parfaite, d'étoiles ou d'eau chaude²⁹⁸.

La Langue Australe en revanche, qui utilise une batterie très réduite de primitifs, doit servir à exprimer toutes les expériences possibles, c'est-à-dire à remplacer, grâce à des compositions de primitifs, le vocabulaire tout entier. Comme en témoigne la citation reportée ci-dessus, cette langue doit donc se servir de périphrases qui, dans la version satirique de Foigny, se révèlent des métaphores très discutables : la pomme devient eau douce et désirable, et l'acte d'aimer est exprimé par *af* (feu sec), c'est-à-dire brûlure dérivant du feu de la passion. Si feu sec signifie amour, pourquoi feu humide ne devrait-il pas pouvoir, métaphoriquement, signifier autre chose ? Le problème que l'on voit poindre derrière l'analyse de cette caricature de langage est pourtant sérieux : si seuls quelques primitifs doivent nommer énormément de choses, il est alors indispensable de recourir à la périphrase – c'est exactement ce qui se produit avec les projets « sérieux » de Wilkins et de Dalgarno. Et les limites entre périphrase et expression métaphorique peuvent devenir extrêmement vagues. Dans le projet (sérieux) de Dalgarno en effet, des compositions comme « animal + sabot intérieur + courageux » étaient introduites pour indiquer le cheval, ou encore « animal + sabot intérieur + très grand » pour indiquer l'éléphant.

Le projet de Wilkins, tout aussi sérieux, se fondait sur le fait que toutes les ambiguïtés du langage devaient être réduites et que chaque signe devait renvoyer à un seul concept, rigoureusement défini. Mais des opérateurs métaphoriques étaient introduits pour

permettre au langage d'exprimer des entités pour lesquelles n'existait aucun terme dans le langage philosophique – dont le format, fatalement, devait être réduit. Wilkins pensait qu'un caractère n'était pas nécessaire pour « veau », puisqu'on peut obtenir ce concept par composition de « bœuf + jeune », ni pour « lionne », puisqu'on peut l'obtenir en ajoutant la marque du féminin à lion. Il élaborait donc dans la Grammaire (puis transformait en système de marques, dans la partie destinée à l'écriture et à la prononciation des caractères) un système de Particules Transcendantes destinées à élargir ou à modifier le sens du caractère auquel elles étaient apposées. La liste comprenait huit classes, pour un total de 48 particules, mais le critère qui les réunissait était très peu systématique. Wilkins se référait à la grammaire latine, qui dispose de terminaisons (permettant de créer des termes comme *lucresco*, *acquosus*, *homunculus*), de « séparatifs » comme *tim* et *genus* (permettant de créer à partir d'un radical, *gradatim* ou *multigenus*), de déterminations de lieu (d'où *vestiarium*) ou d'agent (d'où *arator*). Quelques-unes de ses particules sont certainement de nature grammaticale (par exemple, celles qui transforment le masculin en féminin et l'adulte en jeune). Mais Wilkins se référait également aux critères de la rhétorique, en citant la métaphore, la synecdoque et la métonymie, et les particules de la catégorie *Metaphorical-Like* n'étaient rien d'autre que des marques d'interprétation rhétorique. En ajoutant ainsi une de ces particules à « racine », on obtenait « original », en l'ajoutant à « lumière », on obtenait « évident ». D'autres particules enfin semblent se référer à la relation cause-effet, contenant-contenu, fonction-activité, dont voici quelques exemples :

Like + pied = piédestal

Like + sang = cramoisi

Lieu + métal = mine

Officier + marine = amiral

Artiste + étoile = astronome

Voix + lion = rugir/rugissement

Du point de vue de la précision de la langue, c'était la partie la plus faible du projet. Wilkins en effet, qui fournissait une longue liste d'exemples pour l'application correcte de ces particules, avertissait qu'il s'agissait précisément d'exemples. La liste restait

donc ouverte, et son enrichissement dépendait de l'inventivité du parlant. Il semble presque que Wilkins, préoccupé par la mécanicité de sa langue, ait voulu laisser un espace pour la créativité de l'utilisateur. Mais dès lors que l'utilisateur est libre d'apposer ces particules à n'importe quel terme, on ne voit pas comment l'ambiguïté pourrait être évitée.

Ce faisant, la langue artificielle perdait son unique vertu, qui consistait à dénoter toujours et de toute façon avec un même caractère la même chose.

La Langue Australe (comme les modèles qu'elle caricature) renonce exprès au mécanisme fondamental de toute langue naturelle, c'est-à-dire à la double articulation. Or il est évident que la double articulation (dans laquelle les unités de seconde articulation sont dépourvues de sens) peut contribuer à la libre formation de néologismes. Si avec trois sons dépourvus de sens ([i], [r], [t]) on peut composer six syntagmes (*rit*, *tir*, *tri*, *irt*, *itr*, *rti*) dont trois seulement – dans la langue française du moins – sont utilisés par le lexique, les trois autres restent, pour ainsi dire, à disposition pour construire des néologismes, ou pour indiquer les différences les plus subtiles entre des entités par ailleurs semblables. Néanmoins, tant qu'elles restent « à disposition », si par hasard elles sont occurrentes dans le contexte, on peut aisément inférer qu'il s'agit d'une erreur de prononciation ou d'écriture.

Le système de Foigny permet en revanche de créer d'un côté des néologismes uniquement par voie métaphorique, et oblige de l'autre à chercher un sens pour chaque syntagme admis parla combinatoire, car la moindre erreur phonétique ou orthographique se reflète immédiatement sur le contenu et esquisse une entité différente (et possible).

Enfin, la dernière limite de la Langue Australe – comme c'était déjà le cas pour beaucoup de langues philosophiques *a priori* – est l'absolue causalité en vertu de laquelle sont choisis les primitifs. Comme il a été dit dans le premier essai de ce livre à propos du regeste du savoir qui émerge de l'Index Catégorique de Tesauro, l'incongruité de l'énumération est l'écot à payer si l'on veut fuir la rigidité d'une classification par genres et par espèces, et tenir compte de l'infinie variété de notions et d'« objets » de connaissance dont une encyclopédie devrait nous parler.

Même Wilkins, qui avait pourtant discuté de sa liste avec des spécialistes de botanique, de minéralogie, de zoologie, plaçait sous l'espèce Relations Economiques soit des rapports de parenté où apparaissent des disjonctions difformes par critère, comme Ancêtre/

Descendant, Frère/Demi-frère ou Célibataire/Vierge (sauf que Célibataire comprend aussi bien l'homme que la femme nubile, tandis que Vierge ne semble se référer qu'à une condition féminine), soit des actions qui se réfèrent à des rapports intersubjectifs, comme Diriger/Séduire ou Défendre/Désertre. Parmi les relations économiques apparaissent également les Provisions, où l'on trouve Beurre/Fromage ou encore Abattre/Cuire et Boîte/Panier.

Notons maintenant avec quelle malice Foigny rompt l'homogénéité de la liste des quatre éléments classiques, en y ajoutant le sel – qui fait sinon partie d'une autre taxinomie chimico-alchimique, comprenant aussi le mercure et le soufre. Mais cette malice n'est pas gratuite, car Wilkins lui-même ajoutait à ces quatre éléments un cinquième, apparent : la Météore.

Quant aux trente-six accidents, même si nous n'en connaissons que dix-huit, leur hétérogénéité suffit à nous faire supposer que la liste contient des absences voyantes. Mais ces absences font partie, dirions-nous, de l'intention parodique. Dans le fond, Foigny insinue qu'entre un système comme le sien et ceux dont les intentions sont bien plus sérieuses, comme celui de Wilkins, il n'y a qu'une différence de degré.

Le dernier élément comique, dans la Langue Australe, est qu'elle n'élucide pas quand une lettre a une fonction lexicale ou morphématique. *L*, *m*, *p* – placés en première position – semblent avoir une fonction pronominale. Cependant, en analysant *la* (j'aime), Foigny parle de sécrétion produite par l'amour, tandis qu'en lisant *pa* (tu aimes), il évoque la douceur de l'amant. Il assigne donc à deux lettres dotées de fonctions morphématiques le sens qu'elles ont quand elles définissent des accidents. Le caractère comique de cette solution consiste à laisser penser qu'il faut interpréter *lu* (je travaille) en référence à l'effort produit par la terre ; mais en ce cas, pourquoi y aurait-il de la douceur dans *pu* (tu travailles) ?

Encore une malignité qu'il ne faut pas négliger. Car on ne sait avec quel degré de conscience Foigny ironise sur le fait que, dans les langues philosophiques, la grammaire tout entière est sémantisée.

La critique des langues philosophiques *a priori*, nous l'avons vu, paraît pour l'essentiel dans des œuvres satiriques françaises. Ce n'est peut-être pas un hasard, puisque c'est en France qu'était apparue la première critique radicale de ce projet, avant même qu'il ne prenne forme dans les œuvres sérieuses de Dalgarno, Wilkins et Lodwick.

En 1629, le père Marin Mersenne envoie à Descartes le projet de nouvelle langue d'un certain des Vallées. Dans une lettre à Mersenne du 20 novembre 1629, Descartes livre ses impressions au sujet de cette proposition. Toute langue, dit-il, exige d'apprendre le sens des mots et une grammaire. Un bon dictionnaire suffirait pour le sens des mots, mais la grammaire est difficile à apprendre. On pourrait toutefois résoudre ce problème en construisant une grammaire privée des irrégularités des langues naturelles, corrompues par l'usage. Ainsi simplifiée, cette langue semblerait primitive par rapport aux autres langues, qui auraient alors l'air de dialectes. Et une fois fixés des noms primitifs (dont les noms des autres langues seraient synonymes, comme *aimer* et *philein*), il suffirait d'y ajouter des affixes pour obtenir, par exemple, le substantif correspondant. On pourrait par conséquent en tirer un système d'écriture universelle, en enregistrant chaque terme primitif sous un numéro – lequel renverrait à ses synonymes dans les différentes langues.

Il resterait toutefois le problème du son à choisir pour ces termes, étant donné que certains sons sont agréables et faciles à prononcer pour un peuple, et désagréables pour un autre. Et puis ces sons seraient difficiles à apprendre : si, pour les termes primitifs, quelqu'un se sert des synonymes de sa propre langue, il ne sera pas entendu par d'autres peuples, sinon par écrit ; s'il doit apprendre tout le lexique, ce sera au prix d'une longue peine, et l'on ne voit pas pourquoi on n'utiliserait pas alors une langue internationale déjà connue de beaucoup, comme le latin.

Jusqu'ici, Descartes n'aurait fait que répéter des idées qui traînaient dans l'air de ces décennies. Mais à ce stade, il s'aperçoit que le problème central n'est pas là. Pour pouvoir non seulement apprendre, mais encore se rappeler les noms primitifs, il faudrait qu'ils correspondent à un ordre des idées (ou des pensées) tel qu'il suive la même logique que l'ordre des nombres (où il n'est pas nécessaire de tous les apprendre, mais où l'on apprend à les générer par succession). Mais ce problème coïncide avec celui d'une vraie philosophie capable de définir un système des idées claires et distinctes. Si quelqu'un était capable de numéroter toutes les idées simples d'où sont ensuite générées toutes les idées que nous sommes capables de penser, et d'assigner à chacune un caractère, nous pourrions alors articuler, comme nous le faisons pour les nombres, cette sorte de mathématique de la pensée – tandis que les mots de nos langues renvoient à des idées confuses.

Descartes concluait en affirmant :

Or, je tiens que cette langue est possible et qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourraient mieux juger de la vérité des choses, que ne font maintenant les philosophes. Mais n'espérez pas de la voir jamais en usage ; cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudrait que tout le monde ne fût qu'un paradisterrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans²⁹⁹.

La critique de Descartes était exacte. Toute tentative pour établir un système des idées architecturalement parfait, composé de dépendances mutuelles et d'enchâssements rigoureux du général au particulier, se révélera un échec. A la fin du XVIII^e siècle, de Gérando, dans son mémoire *Des signes*, identifiera le mal secret qui rongait tous les systèmes précédents : soit on réalise un dictionnaire logique restreint à un champ notionnel très limité, ou une encyclopédie de toutes nos connaissances ; soit on établit un ordre nécessaire mais insuffisant des concepts, ou l'ordre flexible et infiniment agrandissable et variable d'une bibliothèque.

Rappelons en outre ce qui avait été dit dans le premier essai de ce livre (1.3.5 et 1.3.6). Leibniz avait reconnu que si nous devons dessiner le système tout entier de notre savoir, nous aurions une bibliothèque difficilement organisable en hiérarchies simples et rigoureuses, et il avançait l'idée d'une encyclopédie polydimensionnelle, comme celle à laquelle aspire d'Alembert au début de l'*Encyclopédie* – où il sera question du système général des sciences et des arts comme d'un labyrinthe, dont le philosophe sait découvrir les connexions secrètes, les ramifications provisoires et les dépendances réciproques qui constituent ce réseau comme une mappemonde. Si bien qu'« on peut donc imaginer autant de systèmes différents de la connaissance humaine, que de mappemondes de différentes projections [...] ».

La critique de l'*Encyclopédie* mettait fin au rêve de la grammaire des idées, même si d'autres tentatives suivraient encore – jusqu'à nos jours, où l'on continue d'étudier la possibilité de ce qu'on appelle un *mentalese*, une langue inscrite dans les circonvolutions mêmes de notre cerveau, capable de fournir la structure profonde de toute expression dans n'importe quelle langue naturelle.

Mais, comme Descartes l'avait annoncé, il n'est pas impossible d'écrire à propos de langues idéales au pays des romans. C'est ce qu'a fait Foigny et ce que refera, deux siècles et demi plus tard, Borges.

Dans *Autres inquisitions*, en étudiant « La langue analytique de John Wilkins » (qu'il ne connaissait, de son propre aveu, qu'à travers un article d'encyclopédie), Borges se rend immédiatement compte de l'incongruité de la classification des primitifs sémantiques wilkinsiens (il discute explicitement sa subdivision des pierres) et c'est précisément dans ce bref passage qu'il invente la classification chinoise sur laquelle Foucault ouvre *Les mots et les choses*. Les animaux y sont divisés en « (a) appartenant à l'Empereur, (b) embaumés, (c) apprivoisés, (d) cochons de lait, (e) sirènes, (f) fabuleux, (g) chiens en liberté, (h) inclus dans la présente classification, (i) qui s'agitent comme des fous, (j) innombrables, (k) dessinés avec un pinceau très fin en poil de chameau, (l) et cætera, (m) qui viennent de casser la cruche, (n) qui de loin semblent des mouches ».

La conclusion de Borges, c'est qu'il n'y a pas de classification de l'univers qui ne soit arbitraire et conjecturale. Mais s'il doit en être ainsi, pourquoi ne pas faire de place, plutôt qu'à la satire des projets utopiques, à l'utopie de la fantaisie linguistique ?

Borges revient sur les langues idéales au moins en deux autres occasions. Une première fois dans *Le rapport de Brodie*, où il examine la langue monosyllabique des Yahous :

Chaque mot monosyllabique correspond à une idée générale qui se définit par le contexte et par la mimique. Le mot *nrz*, par exemple, suggère l'idée de dispersion ou de taches ; il peut signifier le ciel étoilé, un léopard, un vol d'oiseaux, la variole, l'éclaboussure, l'éparpillement ou la fuite qui suit une défaite. *Hrl*, par contre, indique ce qui est serré ou dense ; il peut signifier la tribu, un tronc d'arbre, une pierre, un tas de pierres, le fait de les empiler, la réunion des quatre sorciers, l'union charnelle et un bois. Prononcé d'une autre façon ou avec une autre expression, chaque mot peut vouloir dire le contraire.

Cette langue des Yahous n'est pas aussi impraticable qu'elle le paraît à première vue. Notons que l'apparente polysémie du terme est, pour ainsi dire, tenue ensemble par certaines marques primitives communes à toutes ses significations. Les mimiques qui accompagnent l'émission du son fonctionnent comme les opérateurs métaphoriques de Wilkins. Pour le reste, cette langue pousse tout simplement à l'extrême le fait qu'il existe, dans les langues naturelles, des expressions qui signifient des choses différentes dans des contextes différents, et Borges s'empresse de rappeler que cela ne doit pas trop nous étonner, car même en anglais le verbe *to*

cleave veut aussi bien dire « fendre » que « adhérer ».

Enfin, dans « Tlön, Uqbar, Orbis Tertius » (*Fictions*), il est question d'une langue à structure spatiale, et non temporelle, c'est-à-dire où l'on ne procède pas par agglutination, comme dans les langues examinées jusqu'ici, mais uniquement en exprimant des flux temporels. Il n'y a pas, dans cette langue, de substantifs, mais seulement des verbes impersonnels qualifiés par des suffixes et des préfixes monosyllabiques à valeur adverbiale. En bref, le mot *lune* n'existe pas, mais le verbe *lunescer* ou *luner* existerait ; *la lune surgit sur le fleuve* se dirait *hlör u fang axaxaxas mlö*, c'est-à-dire « vers le haut, après une fluctuation persistante, il luna » (ce qui n'est pas sans rappeler certains passages de la traduction italienne, dirigée par Joyce lui-même, d'un chapitre de *Finnegans Wake* – cf. Eco 1996 et 2003).

L'échec des utopies de la langue philosophique *a priori* a ainsi produit quelques expériences intéressantes au Pays des Romans où l'on a montré comment nos langues imparfaites, plutôt que d'édifier des systèmes linguistiques parfaits, peuvent produire des textes dotés de vertu poétique ou d'énergie visionnaire.

12.

Un retour à Isidore : les étymologies de Joseph de Maistre³⁰⁰

Dans le cadre de la recherche séculaire d'une langue parfaite, le chapitre de la redécouverte d'une série de *langues matrices* ou d'une Langue Mère primordiale occupe une place centrale. Le premier candidat au rang de langue mère a été, pendant de longs siècles, l'hébreu. D'autres apparaîtront ensuite (le chinois par exemple), jusqu'à ce qu'enfin la recherche se dépouille de sa ferveur utopiste et de sa tension mystique, pour donner le jour à la linguistique scientifique et à l'hypothèse de l'indoeuropéen (cf. Eco 1993, 5).

Mais pendant longtemps, l'idée d'une langue originelle a eu une valence non seulement historique (retrouver le verbe parlé par toute l'humanité avant la confusion babélique) mais sémantique. Cette langue originelle, dans laquelle aurait dû se dessiner un rapport « naturel » entre mots et choses, avait en effet une valeur révélatrice car en la parlant, on reconnaissait la nature de la réalité nommée. Il s'agit de cette tendance que Genette (1976) a appelée « mimologisme », et dont le représentant le plus ancien et vénérable, dans la tradition occidentale, est le *Cratyle* de Platon. L'idée – par ailleurs déjà contestée au cours des siècles précédents à travers les hypothèses dites « épicuriennes » et polygénétiques – entre définitivement en crise dans ce que Rosiello (1976) appellerait plus tard la « linguistique des Lumières ». Mais c'est sur le plan de la culture philosophique et linguistique officielle (une autre façon de dire triomphante) que cette idée entre en crise. Elle survit au sein de nombreux courants mystiques et philosophiques, et refait surface aujourd'hui encore dans les travaux de ceux que la tradition dix-neuviémiste française avait entrepris d'appeler les fous du langage.

Je suis redevable à White (1917, II, p. 189-208) de certaines suggestions sur la façon dont la version mystique de l'hypothèse monogénétique s'est prolongée dans le milieu théosophique de la fin du XVIII^e siècle (Louis Claude de Saint-Martin, *De l'esprit des choses*) et parmi les légitimistes catholiques français comme de Bonald

(*Recherches philosophiques* III, 2) et Lamennais (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*). White citait également Joseph de Maistre, dont la piste s'annonçait savoureuse car en Maistre fusionnent les thèmes du légitimisme classique (dont on peut considérer qu'il est l'initiateur) et du théosophisme errant dans ces milieux de la franc-maçonnerie écossaise et templière auxquels il avait d'abord adhéré, quitte à s'en détacher ensuite pour des raisons d'orthodoxie religieuse (en réaffirmant l'autorité de l'Eglise et du Pape contre celle de n'importe quelle faction d'illuminés).

Raffaele Simone³⁰¹ suggérait qu'une grande partie des recherches sur une langue parfaite est issue d'une sorte de réaction névrotique, de déception insupportable, du fait que nos langues ne nous fournissent pas de connaissance intuitive de l'être et du mystère. Il en est certainement ainsi. Dans la tradition légitimiste, l'assertion de la sacralité de la langue ne vise pas tant à reconstruire une langue originelle qu'à en retrouver les traces dans nos langues naturelles. Ce faisant, on entend avant tout mettre en crise les prétentions matérialistes de toutes les hypothèses polygénétiques épiciuriennes et rejeter toute théorie conventionnaliste comme une manière de séparer le langage de la source même de la Vérité.

Comme il est difficile de démontrer linguistiquement qu'il existe un rapport entre les mots et l'essence des choses (à cause également de la pluralité des langues), le chemin suivi par les monogénétistes n'est pas très différent de celui des étymologistes les plus fantaisistes du passé, Isidore de Séville en tête. Le fait que nombre de ces étymologies reviennent encore dans certains discours contemporains (voir Heidegger) est seulement le signe de la résistance d'un rêve – ou peut-être d'un besoin impérieux d'avoir un contact avec l'Etre.

Les premières déclarations du texte dans lequel Maistre a le plus longuement discuté de la nature des langues, c'est-à-dire *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, ne font que reprendre ce qu'aujourd'hui encore, on trouve chez des auteurs qui se réfèrent à la Tradition comme source de tous les savoirs, polémiquant contre le savoir dégénéré d'une culture sécularisée, « moderne », « éclairée » ou « scientiste » :

Ecoutez la sage antiquité sur le compte des premiers hommes : elle vous dira que ce furent des hommes merveilleux, et que des êtres d'un ordre supérieur daignaient les favoriser des plus précieuses communications. Sur ce point il n'y a pas de dissonance : les initiés, les philosophes, les poètes, l'histoire, la fable, l'Asie et l'Europe n'ont qu'une voix. Un tel accord de la raison, de la révélation, et de toutes les traditions humaines, forme une démonstration que la bouche seule peut contredire. Non seulement,

donc, les hommes ont commencé par la science, mais par une science différente de la nôtre, et supérieure à la nôtre parce qu'elle commençait plus haut, ce qui la rendait même très dangereuse ; et ceci vous explique pourquoi la science, dans son principe, fut toujours mystérieuse et renfermée dans les temples, où elle s'éteignit enfin, lorsque cette flamme ne pouvait plus servir qu'à brûler (p. 75-76)³⁰².

Quand le lecteur attend des preuves de cette théorie, il se retrouve face à des arguments inconsistants et circulaires. Maistre rappelle que Julien l'Apostat, dans l'un de ses discours, appelle le soleil « le dieu aux sept rayons » et se demande où il a bien pu trouver un attribut aussi singulier. La réponse est que cette idée n'a pu lui venir que des anciennes traditions asiatiques auxquelles il se référait dans sa refondation théurgique ; il cite par exemple « les livres sacrés de l'Inde » où il est question de sept vierges, réunies pour célébrer l'avènement de Krishna, et auxquelles le dieu apparaît soudainement, les invitant à danser ; quand les vierges objectent qu'elles n'ont pas de danseur, le dieu se divise en sept, donnant à chaque vierge son Krishna.

Rien d'étrange jusqu'ici, étant donné qu'on retrouve la mystique hebdomadaire dans beaucoup de cultures antiques, et que Julien aurait pu l'assimiler à partir de sources autres qu'indiennes. Mais la série d'exemples qui suivent immédiatement révèle une étrange incohérence de sa pensée : le « vrai » système de l'univers fut connu depuis la plus lointaine Antiquité, preuve en sont les pyramides égyptiennes, rigoureusement orientées selon des critères astronomiques. On ne comprend pas si c'est comme preuve ou comme conséquence de ce fait (mais la pensée traditionnelle suit souvent le principe du *post hoc ergo ante hoc*) qu'un peuple comme l'égyptien, qui a su créer des couleurs capables de résister pendant trente siècles, soulever – contre toute loi mécanique – des poids jusqu'à six cents pieds de haut, sculpter dans le granit des oiseaux de toutes les espèces connues, ne pouvait que briller dans tous les autres arts, et connaissait donc « nécessairement » des choses que nous ignorons. Quant à l'Asie, n'y trouve-t-on pas des observations astronomiques sculptées sur les remparts de Nemrod, eux-mêmes élevés sur une terre encore humide du Déluge ; autant de choses – notons la conclusion – qui nous poussent à nous demander : « où placerons-nous donc ces prétendus temps de barbarie et d'ignorance ? » (p. 78).

On ne voit pas le rapport entre la métaphore des sept rayons et les pyramides, si ce n'est que des mythes et des archétypes différents tentaient de rendre raison de phénomènes astronomiques, et

fournissaient une version prégaliléenne d'un monde écrit en caractères mathématiques ; mais une fois encore, le *Timée* de Platon suffirait à sanctionner l'existence de ces courants. C'est justement parce qu'on sait que des images plus archaïques encore circulaient dans la culture africaine et asiatique, qu'on peut expliquer pourquoi Julien a suivi cette tradition. Toutefois, qu'il l'ait suivie ou revitalisée ne démontre ni qu'il en était l'héritier direct et autorisé, ni que la tradition disait quelque vérité.

Or ce procédé était typique justement de la tradition maçonnique qui avait influencé Maistre : le fait qu'une association décide de se référer à la tradition templière devenait un signe de filiation directe.

A l'évidence, cette argumentation ne comporte aucune découverte linguistico-étymologique, mais uniquement la polémique (préjudicielle) contre la civilisation moderne malade :

sous l'habit étriqué du nord, la tête perdue dans les volutes d'une chevelure menteuse, les bras chargés de livres et d'instruments de toute espèce, pâle de veilles et de travaux, elle se traîne souillée d'encre et toute pantelante sur la route de la vérité, baissant toujours vers la terre son front sillonné d'algèbre (p. 80).

C'est pourquoi, observe Maistre, par rapport à notre civilisation moderne, le savoir des origines manifeste son évidente supériorité :

Autant qu'il nous est possible d'apercevoir la science des temps primitifs à une si énorme distance, on la voit toujours libre et isolée, volant plus qu'elle ne marche, et présentant dans toute sa personne quelque chose d'aérien et de surnaturel. Elle livre aux vents des cheveux qui s'échappent d'une *mitre* orientale ; l'*éphod* couvre son sein soulevé par l'inspiration ; elle ne regarde que le ciel ; et son pied dédaigneux semble ne toucher la terre que pour la quitter. Cependant, quoiqu'elle n'ait jamais rien demandé à personne et qu'on ne lui connaisse aucun appui humain, il n'est pas moins prouvé qu'elle a possédé les plus rares connaissances (p. 80).

La preuve de cette priorité tiendrait au fait que la science traditionnelle a été dispensée du travail imposé à la science moderne, alors que tous les calculs que nous fondons sur l'expérimentation sont bien plus faux qu'on ne peut l'imaginer. La thèse (démontrer que la civilisation moderne est inférieure à la civilisation antique) est donc répétée à titre de preuve.

A ce stade, le mythe grec de l'âge d'or est proposé comme « preuve » que l'état de connaissance parfaite et lumineuse n'existe que dans les civilisations des origines. Ainsi, l'homme qui a su produire des pages – en vérité très belles du point de vue littéraire –

sur le crime révolutionnaire, retrouve la racine de toutes les dégradations jacobines dans le geste (si lointain qu'on ne peut le situer dans l'histoire) par lequel le langage se détache de l'arbre originaire (p. 82).

Les chercheurs de l'hébreu originaire, même s'ils ne pouvaient retrouver la trace de son origine que dans un passé édénique (dont ils s'efforçaient de présenter, bien que de manière fantaisiste, la chronologie), ne renonçaient pas pour autant à reconstruire sa grammaire. En regard des efforts d'un père Kircher pour déchiffrer les hiéroglyphes égyptiens et étudier la génération des alphabets, ceux de Maistre semblent assez puérils :

Voilà tout le mystère, Messieurs, une génération a dit BA, et l'autre, BE ; les Assyriens ont inventé le nominatif, et les Mèdes, le génitif (p. 88).

Ce qui serait éventuellement la preuve, non d'une origine divine des langues, mais précisément de leur lente évolution. Maistre se demande comment il se fait que dans les langues des peuples antiques soient reflétées des connaissances que ces peuples ne pouvaient pas posséder. La question correcte, naturellement, ne serait pas « comment » mais « si ». Maistre se met en effet à exposer non des connaissances inconcevables, mais des preuves du fait, commun aux Anciens et aux Modernes, que les poètes sont capables de trouver d'ingénieuses métaphores pour nommer les phénomènes fondamentaux de notre expérience :

Où les Grecs avaient-ils pris, par exemple, il y a trois mille ans au moins, l'épithète de *Physizôos* (donnant ou possédant la vie) qu'Homère donne quelquefois à la terre ? et celle de *Pheresbios*, à peu près synonyme, que lui attribue Hésiode ? Où avaient-ils pris l'épithète encore plus singulière de *Philemate* (*amoureuse* ou *altérée de sang*) donnée à cette même terre dans une tragédie ? Qui leur avait enseigné de nommer le soufre, qui est le chiffre du feu, *le divin* ? Je ne suis pas moins frappé du nom de *Cosmos*, donné au monde. Les Grecs le nommèrent *beauté*, parce que *tout ordre est beauté*, comme dit quelque part le bon Eustathe, et que l'ordre suprême est dans le monde. Les Latins rencontrèrent la même idée et l'exprimèrent par leur mot *Mundus*, que nous avons adopté en lui donnant seulement une terminaison française, excepté cependant que l'un de ces mots [le grec] exclut le désordre, et que l'autre [le latin] exclut la souillure ; cependant c'est la même idée, et les deux mots sont également justes et également faux. Mais dites-moi encore, je vous prie, comment ces anciens Latins, lorsqu'ils ne connaissaient encore que la guerre et le labourage, imaginèrent

d'exprimer par le même mot l'idée de la prière et celle du supplice ? qui leur enseigna d'appeler la fièvre, la *purificatrice*, ou l'*expiatrice* ? Ne dirait-on pas qu'il y a ici un jugement, une véritable connaissance de cause, en vertu de laquelle un peuple affirme la justesse du nom ! Mais croyez-vous que ces sortes de jugements aient pu appartenir au temps où l'on savait à peine écrire, où le dictateur bêchait son jardin, où l'on écrivait des vers que Varron et Cicéron n'entendaient plus ? Ces mots, et d'autres encore qu'on pourrait citer en grand nombre et qui tiennent à toute la métaphysique orientale, sont des débris évidents des langues anciennes détruites ou oubliées (p. 89-90).

Il est simplement démontré que toute époque a eu ses poètes, capables de nommer les choses de manière insolite et perspicace. C'est au mieux la réexposition – simplifiée – d'une thèse de matrice viquienne sur l'origine métaphorique du langage ; laquelle est d'ailleurs une réflexion sur la fraîcheur perceptive des peuples antiques, et non sur leurs connaissances occultes présumées, étant donné qu'on ne voit pas quelle profonde sagesse était nécessaire, pour appeler la terre « donneuse de vie », à des populations agricoles qui vivaient justement de ses fruits.

Maistre (qui était un penseur plein d'énergie, capable de jugements critiques historiquement fondés – preuve en est sa contestation du mythe templier de la maçonnerie écossaise) n'ignorait pas les tentatives réalisées pour construire une langue philosophique *a priori*, de Bacon à Wilkins, et au-delà. Il saisit les aspects affectés des langues artificielles proposées au cours des deux derniers siècles, à l'égard desquels le bon sens répondrait que nos langues naturelles semblent plus flexibles pour rendre raison de notre expérience. Mais cette position (qui, énoncée de cette manière, se révélerait indignement « éclairée ») se transforme radicalement dans le discours maistrien. Pour démontrer l'agilité des langues naturelles, Maistre ne peut éviter de recourir à une autre notion, apparue au XVIII^e siècle : celle de « génie » des langues. Notion qui, elle-même, rappelle celle de polygenèse, ou du moins de développement autonome, et qui n'est conciliable avec aucune hypothèse monogénétique. Maistre se retrouve ainsi coincé dans un raisonnement qu'il mène à coups de paralogismes forcenés :

Ce que je puis vous assurer, car rien n'est plus clair, c'est le prodigieux talent des peuples enfants pour former les mots, et l'incapacité absolue des philosophes pour le même objet, dans les siècles les plus raffinés. Je me rappelle que Platon a fait observer ce talent des peuples dans leur enfance. Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'on dirait qu'ils ont procédé par voie de délibération, en

vertu d'un système arrêté de concert, quoique la chose soit rigoureusement impossible sous tous les rapports. Chaque langue a son génie, et ce génie est UN, de manière qu'il exclut toute idée de composition, de formation arbitraire et de convention antérieure (p. 91).

La notion de « génie » n'exclut pas la convention, à moins de ne pas l'entendre comme une sorte d'insufflation mystique venue d'en dehors du processus de formation linguistique. Maistre décide d'identifier le « génie » propre au grec et au latin dans certaines caractéristiques morphologiques des deux langues, ce qui serait admissible comme méthode, au-delà de toute décision sur l'exactitude de l'analyse. Il observe ainsi qu'en grec, on peut former des mots composés « par une espèce de fusion partielle qui unit [les mots] pour faire naître une seconde signification sans les rendre méconnaissables » ; tandis que le latin aurait tendance à « *casser* ses mots, et de leurs fragments choisis et réunis par la voie de je ne sais quelle *agglutination* tout à fait singulière, naissent de nouveaux mots d'une beauté surprenante, et dont les éléments ne sauraient plus être reconnus que par un œil exercé ». Mais voici la preuve :

De ces trois mots, par exemple, *CARo*, *DATA*, *VERmibus*, ils ont fait *CADAVER*, *chair abandonnée aux vers*. De ces autres mots, *MAGis* et *VOLO*, *NON* et *voLO*, ils ont fait *MALO* et *NOLO*, deux verbes excellents que toutes les langues et la grecque même peuvent envier à la latine. [...]

Les Français ne sont point absolument étrangers à ce système. Ceux qui furent nos ancêtres, par exemple, ont très bien su nommer les leurs *ANCÊTRE* par l'union partielle du mot *ANCien* avec celui d'*ÊTRE*, comme ils firent *BEFFROI* de *Bel* *EFFROI*. Voyez comment ils opérèrent jadis sur les deux mots latins *DUo* et *IRE*, dont ils firent *DUIRE*, *aller deux ensemble*, et par une extension très naturelle, *mener*, *conduire*. Du pronom personnel *SE*, de l'adverbe relatif de lieu *HORS*, et d'une terminaison verbale *TIR*, ils ont fait *SORTIR*, c'est-à-dire *SEHORSTIR*, ou *mettre sa propre personne hors de l'endroit où elle était*, ce qui me paraît merveilleux (p. 92-93).

Ce passage présente deux contradictions. Dans la première partie, le fait que deux langues aient évolué à travers des règles morphologiques différentes constitue éventuellement (répétons-le) un argument contre le monogénétisme. Dans la seconde, avec une citation explicitement tirée d'Isidore, Maistre tente la carte de l'étymologie. L'étymologisme des monogénétistes du XVII^e siècle consistait au moins à montrer comment les mots de chaque langue avaient évolué à partir d'une racine hébraïque particulière (la seule,

du reste, à entretenir un prétendu rapport « iconique » ou motivé avec la chose signifiée). Ici en revanche, le jeu consiste à démontrer qu'à l'intérieur de chaque langue, et avec des mécanismes tout à fait différents, on peut créer des mots composés dont le sens naît de la somme des sens de leurs composantes simples : c'est ce qui se produit dans les langues naturelles lorsqu'on compose des termes comme *tourne-vis*, *tire-bouchon*, *para-pluie* ; ou quand apparaissent des agglutinations spontanées, comme dans la transformation de *Medio-lanum* en *Mi-lano* ; mais comme – hélas – cela ne s'est jamais produit avec le latin *cadaver*. Quand bien même l'étymologie isidorienne de *cadaver* serait digne de foi, et quand bien même *beffroi* aurait l'étymologie que notre auteur lui attribue, ce ne serait nullement la preuve d'un rapport iconique et motivé entre mots simples et réalité signifiée – mais au besoin, du fait que les mots nouvellement forgés sont souvent issus de jeux de mots typiques des rhéteurs de la décadence, et non d'une sagesse populaire instinctive.

Que cet aspect ait pu échapper à Maistre ne s'explique que par l'exigence religieuse, et non linguistique, qu'il a de convaincre (presque pédagogiquement) que le langage dit originellement la Vérité. On s'en rend compte à certaines expressions de joie véritable quand il voit agir, à l'intérieur de chaque langue humaine, cette pulsion à dire toujours et de toute façon le vrai :

C'est un plaisir d'assister, pour ainsi dire, au travail de ce principe caché qui forme les langues. Tantôt vous le verrez lutter contre une difficulté qui l'arrête dans sa marche ; il cherche une forme qui lui manque : ses matériaux lui résistent ; alors il se tirera d'embarras par un solécisme heureux, et il dira fort bien : *rue passante*, *couleur voyante*, *place marchande*, *métal cassant*, etc. (p. 94).

Il n'y a rien à objecter à l'efficacité de ces composés, si ce n'est que Maistre n'apprécie pas toujours les composés (et les secrètes manigances qu'une langue effectue pour les forger). Comme si une langue, dans certaines de ses vicissitudes, restait fidèle à son propre devoir de vérité, et dégénérait dans d'autres. Il cite, comme exemples de dégénération, le fait qu'à son époque (et dans la Pétersbourg où il converse), on lise désormais sur les cartes de visite des expressions comme *Minister*, *Général*, *Kammrherr*, *Fräulein*, *Général-Anchef*, *Général-Dejournei*, *Joustizii-Politzii Minister*, qu'on trouve sur les affiches commerciales des mots comme *magazei*, *fabrica*, *meubel*, qu'on entende, au cours d'exercices militaires, des commandements comme *directii na prava*, *na leva*, *déployade en échiquier*, *en échelon*, *contre-marche*, qu'on nomme dans l'armée des fonctions comme *haupt-wacht*, *exercice-hause*, *ordonnance-hause* ; *commisariat*, *cazarma*, *canzellarii*...

Aussitôt après est cité comme exemple de termes « beaux, élégants et expressifs » qui auraient existé « dans votre langue primitive », *souproug* (époux), « qui signifie exactement *celui qui est attaché sous le même joug* » : on ne pourrait rien trouver, commente-t-on, « de plus juste et de plus ingénieux », si bien qu'« il faut avouer que les sauvages ou les barbares, qui *délibérèrent* jadis pour former de pareils noms, ne manquèrent point du tout de tact » (p. 96).

Il n'y a aucune raison évidente (si ce n'est de goût, donc impondérable) de décider que *place marchande* est légitime, et que *contre-marche* ne l'est pas. On ne comprend pas bien pourquoi appeler l'époux « celui qui est attaché sous le même joug » (qui pourrait être un simple ricanement carnavalesque) devrait sembler beau, tandis que l'ordre donné pour qu'une armée se dispose *en échiquier* (qui est une métaphore spatiale efficace) devrait sembler horrible. Peut-être Maistre regrette-t-il seulement ici l'introduction de barbarismes, c'est-à-dire la pollution d'une langue avec des termes empruntés à une autre. Quoi qu'il en soit, il semble réagir selon ses propres préférences stylistiques, c'est-à-dire « à l'oreille ».

Le problème est que, si le langage doit être considéré comme la seule voie qui nous mette en rapport avec le Sacré, toute étymologie devrait être « bonne » et dans toute métaphore, même la plus banale, devrait resplendir une vérité, même dans *tournevis*. Etant donné que *rue passante* n'est pas assez ancien pour remonter à l'âge d'or, Maistre, en y voyant une expression non dégénérée, est simplement en train de privilégier la fraîcheur du langage populaire par rapport à celle du langage bureaucratique. S'il devait tracer toutes ces lignes de discrimination, il passerait de la linguistique mystique à la sociolinguistique – intention dont il est fort éloigné.

En effet, il revient constamment à l'idée que la langue parfaite est celle des origines :

La formation des mots les plus parfaits, les plus significatifs, les plus philosophiques, dans toute la force du terme, appartient invariablement aux temps d'ignorance et de simplicité. Il faut ajouter, pour compléter cette grande théorie, que le talent *onomaturge* disparaît de même invariablement à mesure qu'on descend vers les époques de civilisation et de science. On ne cesse, dans tous les écrits du temps sur cette matière intéressante, de désirer *une langue philosophique*, mais sans savoir et sans se douter seulement que la langue la plus philosophique est celle dont la

philosophie s'est le moins mêlée. Il manque deux petites choses à la philosophie pour créer des mots : l'intelligence qui les invente, et la puissance qui les fait adopter. Voit-elle un objet nouveau, elle feuillette ses dictionnaires pour trouver un mot antique ou étranger ; et presque toujours même elle y réussit mal. Le mot de *montgolfière*, par exemple, qui est national, est *juste*, au moins dans un sens ; et je le préfère à celui d'*aérostat*, qui est le terme scientifique et qui ne dit rien : autant vaudrait appeler un navire *hydrostat*. Voyez cette foule de mots nouveaux empruntés du grec, depuis vingt ans, à mesure que le crime ou la folie en avaient besoin : presque tous sont pris ou formés à contresens. Celui de *théophilanthrope*, par exemple, est plus sot que la chose, et c'est beaucoup dire : un écolier anglais ou allemand aurait su dire *théanthrophophile*. Vous me direz que ce mot fut inventé par des misérables dans un temps misérable ; mais la nomenclature chimique, qui fut certainement l'ouvrage d'hommes très éclairés, débute cependant par un solécisme de basses classes, *oxygène* [sic] au lieu d'*oxigone*. J'ai d'ailleurs, quoique je ne sois pas chimiste, d'excellentes raisons de croire que tout ce dictionnaire sera effacé : mais, à ne l'envisager que sous le point de vue philologique et grammatical, il serait peut-être ce qu'on peut imaginer de plus malheureux, si la nomenclature métrique n'était venue depuis disputer et remporter pour toujours la palme de la barbarie (p. 103-104).

Pourquoi *oxygène* doit-il être plus malheureux que le très malheureux *oxygone* ? Voilà ce que Maistre n'explique pas. Si la langue se profile comme ce qu'était le monde pour les médiévaux, c'est-à-dire une réserve inépuisable de révélations, alors – comme dans le monde, les monstres eux aussi témoignaient du Sacré auquel ils renvoyaient allégoriquement, et dont ils provenaient causalement – de la même façon, aucun terme (pas même *oxygène*) ne devrait être assez « revêche » ou monstrueux pour ne pas révéler ce dont il est issu. D'autant plus que Maistre est le premier à affirmer qu'il y a dans la langue une force glottogonique qui dépasse toute résistance humaine (la langue aurait donc toujours raison).

Il faut pourtant reconnaître que son argumentation, dans un cas au moins, trouve une formulation logiquement soutenable. Il cherche en effet à distinguer trois concepts : (i) la filiation historique en vertu de laquelle chaque langue dérive d'une autre, jusqu'à remonter toutes à la même source originelle ; (ii) la force autonome en vertu de laquelle chaque langue élabore son propre génie ; (iii) la présence à l'intérieur de chaque langue d'une force « supralinguistique », une sorte d'*energeia* émanée *divinitus* qui fait

en sorte que dans chaque langue, sans filiation historique nécessaire ni emprunt, on célèbre le même miracle de la langue originelle.

C'est en ce sens qu'on peut comprendre le passage suivant, où la thèse (i) est niée dans le premier paragraphe, et la thèse (ii) affirmée dans le deuxième :

Et que dirions-nous des analogies surprenantes qu'on remarque entre les langues séparées par le temps et l'espace, au point de n'avoir jamais pu se toucher ? [...]

[i] Prenez bien garde que je n'entends point parler de ces simples conformités de mots acquis tout simplement par voie de contact et de communication :

[ii] je ne parle que des conformités d'idées prouvées par des synonymes de sens, différant en tout par la forme, ce qui exclut toute idée d'emprunt. Je vous ferai seulement observer une chose bien singulière : c'est que lorsqu'il est question de rendre quelques-unes de ces idées dont l'expression naturelle offenserait de quelque manière la délicatesse, les Français ont souvent rencontré précisément les mêmes tournures employées jadis par les Grecs pour sauver les naïvetés choquantes ; ce qui doit paraître fort extraordinaire, puisqu'à cet égard nous avons agi de nous-mêmes, sans rien demander à nos intermédiaires, les Latins (p. 96-97).

Mais une fois affirmé que chaque langue résout ses problèmes par elle-même, on voit affleurer la thèse (iii), qui entend maintenant démontrer non plus l'autonomie d'une langue, mais l'existence d'une force originale et divine, le Verbe, qui devient source de toutes les langues :

[iii] Si, sur ce point de l'origine du langage, comme sur une foule d'autres, notre siècle a manqué la vérité, c'est qu'il avait une peur mortelle de la rencontrer. Les *langues* ont commencé ; mais la *parole* jamais, et pas même avec l'homme. L'un a nécessairement précédé l'autre ; car la *parole* n'est possible que par le VERBE. Toute langue particulière naît comme l'animal, par voie d'explosion et de développement, sans que l'homme ait jamais passé de l'état d'*aphonie* à l'usage de la parole. Toutefois il a parlé, et c'est avec une sublime raison que les Hébreux l'ont appelé AME PARLANTE (p. 99).

Sauf qu'aussitôt après est reproposée, sans solution de continuité, la thèse (i), qui avait été niée dans le premier paragraphe :

Lorsqu'une langue nouvelle se forme, elle naît au milieu d'une

société qui est en pleine possession du langage ; et l'action, ou le principe qui préside à cette formation, ne peut inventer arbitrairement aucun mot ; il emploie ceux qu'il trouve autour de lui *ou qu'il appelle de plus loin* [mes italiques] ; *il s'en nourrit*, il les triture, il les digère ; il ne les adopte jamais sans les modifier plus ou moins (p. 99).

Enfin, pour souligner le naturel toujours bon avec lequel chaque langue particulière (broyant et digérant des éléments précédents) forme des mots toujours adéquats, il glose :

On a beaucoup parlé de signes arbitraires dans un siècle où l'on s'est passionné pour toute expression grossière qui excluait l'ordre et l'intelligence ; mais il n'y a point de signes arbitraires, tout mot a sa raison (p. 99).

Ce qui a été précédemment affirmé – qu'avoir inventé *oxygène* soit un signe de dégénération – est ici nié. A moins de n'être pas parti du principe que l'inventeur moderne d'*oxygène* soit naturellement déjà dégénéré par rapport à celui qui avait forgé *cadaver*. Mais sans réfléchir que le tardif inventeur de *cadaver* n'était pas, lui non plus, le Nomothète originaire.

Acceptons toutefois la proposition selon laquelle les langues vivent d'emprunts, transforment, adaptent, et que chacun de leurs mots est néanmoins naturel et motivé. Si Maistre revenait à son exemple de *rue passante*, il trouverait qu'il y a une motivation du composé, mais ne saurait expliquer quelle est la motivation de *rue* et de *passer* – à moins de répéter tous les contorsionnismes des étymologistes classiques. Ainsi, parvenu à la conclusion, il y renonce. Il est d'ailleurs plus probable qu'il croie n'y pas renoncer, si le passage suivant constitue la démonstration attendue. Mais la totale et mutuelle contradictoriété des exemples fournis nous oblige (dans l'intérêt du lecteur) à distinguer, à l'intérieur du passage en question, les différentes thèses (toutes discordantes entre elles) qu'il démontre. A notre avis, ces thèses sont les suivantes :

1. *Thèse de l'emprunt obscur*. Parfois un mot qui existait dans une langue précédente est ensuite passé, d'une manière ou d'une autre, dans une autre langue, qui l'a abandonné en le cédant à un dialecte local ; c'est la raison pour laquelle on peut trouver, dans un village alpin, un mot utilisé aujourd'hui dans l'aire slave. Cette thèse n'explique cependant pas pourquoi les mots devraient refléter la nature des choses, ni ne dit qu'ils la reflètent.

2. *Thèse de l'invention autonome*. Parfois un mot est inventé par

analogie avec un terme étranger, parfois par métaphore. Chaque langue invente donc ses propres termes, et le fait suivant des critères très différents.

3. *Thèse de l'iconisme originaire.* Une langue n'invente pas de mots, elle les trouve déjà faits, en accord avec la nature. (Pas de preuves à l'appui).

4. *Thèse de l'emprunt évident et multiple.* Une langue emprunte des mots à différentes langues, pour les raisons les plus diverses.

Voici donc comment sont défendues, sans solution de continuité, quatre thèses mutuellement incompatibles :

[1. *Thèse de l'emprunt obscur*]

Il vous souvient peut-être que dans ce pays le *son* (en latin, *furfur*) se nomme *Bren*. De l'autre côté des Alpes, une chouette s'appelle *Sava*. Si l'on vous avait demandé pourquoi les deux peuples avaient choisi ces deux arrangements de sons pour exprimer les deux idées, vous auriez été tenté de répondre : *Parce qu'ils l'ont jugé à propos ; ces choses-là sont arbitraires*. Vous auriez cependant été dans l'erreur : car le premier de ces deux mots est anglais, et le second est esclavon, et de Raguse au Kamtchatka, il est en possession de signifier dans la belle langue russe ce qu'il signifie à huit cents lieues d'ici dans un dialecte purement local. Vous n'êtes pas tenté, j'espère, de me soutenir que les hommes, délibérant sur la Tamise, sur le Rhône, sur l'Oby ou sur le Pô, rencontrèrent par hasard les mêmes sons pour exprimer les mêmes idées. Les deux mots préexistaient donc dans les deux langues qui en firent présent aux deux dialectes. Voulez-vous que les quatre peuples les aient reçus d'un peuple antérieur ? je n'en crois rien ; mais je l'admets : il en résulte d'abord que les deux immenses familles teutone et esclavone n'inventèrent point arbitrairement ces deux mots, mais qu'elles les avaient reçus. Ensuite la question recommence à l'égard de ces nations antérieures : d'où les tenaient-elles ? il faudra répondre de même, *elles les avaient reçus* ; et ainsi en remontant jusqu'à l'origine des choses (p. 100-101).

[2. *Thèse de l'invention autonome*]

Les bougies qu'on apporte dans ce moment me rappellent leur nom : les Français faisaient autrefois un grand commerce de cire avec la ville de *Botzia* dans le royaume de Fez ; ils en rapportaient une grande quantité de chandelles de cire qu'il se mirent à nommer

des *botzies*. Le génie national façonna bientôt ce mot et en fit *bougies*. L'Anglais a retenu l'ancien mot *wax-candle* (chandelles de cire), et l'Allemand aime mieux dire *wachslight* (lumière de cire) ; mais partout vous voyez la raison qui a déterminé le mot. Quand je n'aurais pas rencontré l'étymologie de *bougie* dans la préface du Dictionnaire hébraïque de Thomassin, où je ne la cherchais certainement pas, en aurais-je été moins sûr d'une étymologie quelconque ? Pour douter à cet égard il faut avoir éteint le flambeau de l'analogie ; c'est-à-dire qu'il faut avoir renoncé au raisonnement (p. 101).

[3. Thèse de l'iconisme originaire]

Observez, s'il vous plaît, que ce mot seul d'*étymologie* est déjà une grande preuve du talent prodigieux de l'antiquité pour rencontrer ou adopter les mots les plus parfaits ; car celui-là suppose que chaque mot est *vrai*, c'est-à-dire qu'il n'est point imaginé arbitrairement ; ce qui est assez pour mener loin un esprit juste. Ce qu'on sait dans ce genre pour beaucoup, à cause de l'induction qui en résulte pour les autres cas ; ce qu'on ignore au contraire ne prouve rien, excepté l'ignorance de celui qui cherche. Jamais un son arbitraire n'a exprimé, ni pu exprimer une idée. Comme la pensée préexiste nécessairement aux mots qui ne sont que les signes physiques de la pensée, les mots, à leur tour, préexistent à l'explosion de toute langue nouvelle qui les reçoit tout faits et les modifie ensuite à son gré. Le génie de chaque langue se meut comme un animal pour trouver de tout côté ce qui lui convient (p. 101-102).

[4. Thèse de l'emprunt évident et multiple]

Dans la nôtre [langue française], par exemple, *maison* est celtique, *palais* est latin, *basilique* est grec, *honnir* est teutonique, *rabot* est esclavon, *almanach* est arabe, et *sopha* est hébreu. D'où nous est venu tout cela ? peu m'importe, du moins pour le moment : il me suffit de vous prouver que les langues ne se forment que d'autres langues qu'elles tuent ordinairement pour s'en nourrir, à la manière des animaux carnassiers (p. 103).

Conclusion du passage : « Ne parlons donc jamais de *hasard* ni de signes arbitraires » – alors que tous les arguments précédents semblent au contraire militer en faveur d'une souveraine arbitrarité de décision de la part des langues. On ne comprend pas

davantage la question « d'où nous est venu tout cela ? » – qui insinue l'idée d'une source profonde des mots. On vient pourtant de nous dire *d'où* ils viennent : du celte, du grec, du latin, de l'arabe, du turc, de l'hébreu...

Les quatre thèses énoncées simultanément, on l'a dit, ne sont pas compatibles. Soyons plus précis : elles sont incompatibles toutes ensemble avec une idée *forte* de la naissance et du développement des langues ; mais elles seraient compatibles si l'on admettait que les langues sont un phénomène historico-culturel, qui croissent sans un ordre décidé *divinitus*, et rejoignent petit à petit leur équilibre à travers des emprunts (délibérés ou inconscients), des inventions poétiques, des abus conventionnels et des tentatives « iconiques ». Mais en ce cas, les langues réaliseraient leur condition organique de même que, dans une perspective évolutionniste d'où serait absente l'idée de toute providence, ne survivent que les girafes qui ont un cou plus long.

C'est justement ce que Maistre ne pouvait accepter. Voici donc comment il conclut son excursus linguistique, avec une série de pensées dont chacune, à vrai dire, serait encore acceptable isolément, tandis que toutes ensemble, elles apparaissent comme un feu d'artifice de *non sequitur* :

Si vous voulez que j'emploie une autre tournure, la parole est éternelle, et toute langue est aussi ancienne que le peuple qui la parle. On objecte, faute de réflexion, qu'il n'y a pas de nation qui puisse elle-même entendre son ancien langage : et qu'importe, je vous prie ? Le changement qui ne touche pas le principe exclut-il l'identité ? Celui qui me vit dans mon berceau me reconnaîtrait-il aujourd'hui ? Je crois cependant que j'ai le droit de m'appeler *le même*. Il n'en est pas autrement d'une langue : elle est la même tant que le peuple est le même. La pauvreté des langues dans leurs commencements est une autre supposition faite *de la pleine puissance et autorité* philosophique. Les mots nouveaux ne prouvent rien, parce qu'à mesure qu'elles en acquièrent, elles en laissent échapper d'autres, on ne sait dans quelle proportion. Ce qu'il y a de sûr, c'est que tout peuple a parlé, et qu'il a parlé précisément autant qu'il pensait et aussi bien qu'il pensait ; car c'est une folie égale de croire qu'il y ait un signe pour une pensée qui n'existe pas, ou qu'une pensée manque d'un signe pour se manifester (p. 105-106).

Il est vrai que les *Soirées* enregistrent des conversations, mais Maistre ne voulait certainement pas donner de ce dialogue philosophique l'image d'un bavardage inconséquent. Or l'inconséquence, la chaîne inflexible des *non sequitur*, est

révélatrice d'une méthode, non d'un collapsus dialogique.

Du reste, Maistre l'avait bien dit ; relisons donc la fin du passage marqué comme « 2. Thèse de l'invention autonome » : pour croire aux étymologies, il importe que « le flambeau de l'analogie » ne s'éteigne pas, c'est-à-dire que l'on n'ait pas « renoncé au raisonnement ». Telle est l'idée maistrienne de la Raison : raisonner signifie se fier à n'importe quelle analogie qui établit un réseau ininterrompu de contacts entre chaque chose et l'autre. C'est ce qu'on peut dire et *doit* faire dès lors qu'on a supposé que ce Réseau existe depuis l'Origine, et qu'il est même le fondement de tous les savoirs.

Il est typique de la pensée « réactionnaire » d'instaurer une équation double entre Vérité et Origine et entre Origine et Langage. Pour ce faire, il faut – quel qu'en soit le prix – se soustraire à tout principe d'une linguistique « éclairée » par quelque Lumière, pour s'en remettre uniquement au charme d'un analogisme indifférent à la contradiction. La Pensée de la Tradition ne sert qu'à confirmer une évidence mystique dont on est convaincu avant même d'argumenter.

13.

Sur le silence de Kant³⁰³

Le paragraphe II.4 de l'*Introduction à la sémantique* de Tullio De Mauro³⁰⁴, intitulé « Le silence de Kant », fait évidemment allusion (dans ce contexte) au silence de Kant sur le problème du langage. Par la suite, nombreux sont ceux (pensons à Garroni) qui ont écrit sur la sémiotique kantienne. Mais ce titre de De Mauro excluait-il vraiment Kant d'une histoire de la linguistique, voire de la sémiotique ? Si (prétendument) Kant se taisait sur ce point, ce n'était en revanche pas le cas de De Mauro, qui allait aussitôt relever deux passages cruciaux dans lesquels Kant avait posé, peut-être sans s'en rendre pleinement compte, le problème de la signification. L'un est ce passage de l'*Analytique des principes* où il est question du schème, l'autre le paragraphe 59 de la *Critique de la faculté de juger*³⁰⁵. Nous aurons l'occasion de revenir sur chacun d'entre eux, mais voyons tout de suite comment De Mauro commentait le passage sur le schème :

Que peut être cette mystérieuse technique, sinon la faculté de relier à des signes de valeur générique soit les images singulières, soit les concepts ? Est-il possible que Kant n'ait pas compris que cette faculté est exactement la fonction assumée par le langage dans la conception de Locke et de Berkeley, alors que les expressions et les exemples qu'il emploie coïncident avec ceux que Locke et Berkeley adoptèrent concernant la signification des mots ? (De Mauro 1965, p. 65 ; fr. p. 64, modifiée).

On ne peut qu'acquiescer et tenter de développer quelques-unes de ces suggestions.

13.1. Les concepts empiriques

Chez Kant, le problème sémiotique a droit de cité si l'on prend en considération, pour lui comme pour Aristote, l'origine purement verbale de son appareil catégorial (basé, en dernière analyse, sur la structure des langues respectives). Heidegger, dans l'ouvrage qu'il consacrait à Kant (1973, p. 33-34), disait : « Les êtres finis capables d'intuition doivent pouvoir s'accorder (*sich in etwas teilen*) dans l'intuition de l'étant. Mais l'intuition finie reste toujours primitivement attachée, en tant qu'intuition, à l'individuel particulier qu'elle intuitionne. L'objet de l'intuition n'est un étant reconnu que si chacun peut le rendre compréhensible pour lui-même et les autres et, par là, le communiquer (*mitteilen*)³⁰⁶. » Parler de ce qui est veut dire rendre communicable ce que nous en connaissons : mais le connaître et le communiquer implique le recours au générique, qui est déjà un effet de sémiase, et dépend d'une segmentation du contenu dont le système kantien des catégories, ancré dans une tradition philosophique vénérable, est un produit culturel déjà établi, culturellement enraciné et linguistiquement fixé. Lorsque le divers de l'intuition est rapporté à l'unité du concept, les *percipienda* sont désormais déjà perçus tels que la culture nous a appris à en parler³⁰⁷.

Toutefois, c'est une chose que le cadre général de la doctrine kantienne implique un fondement sémiotique, mais c'en est une autre de savoir si Kant a jamais élaboré une théorie de la façon dont nous attribuons des noms aux choses que nous percevons, arbres, chiens, pierres ou chevaux. La question « comment attribuons-nous des noms aux choses ? » appelait en résumé deux réponses. La première venait de la tradition que nous appellerons scolastique (mais qui part de Platon et d'Aristote) : les choses se présentent au monde déjà ontologiquement définies dans leur essence, matière informée par une forme. Peu importe si cette forme (universelle) est *ante rem* ou *in re* : elle s'offre à nous et resplendit dans la substance individuelle, elle est saisie par l'entendement, pensée et définie (donc *nommée*) comme quiddité. Ce n'est pas notre esprit qui travaille, sinon en tant qu'intellect agent, lequel (où qu'il opère) opère en un clin d'œil.

La seconde réponse était celle de l'empirisme britannique. Nous ne connaissons pas les substances, et s'il y en avait, elles ne nous révéleraient rien. Pour Locke, nous possédons des sensations, qui fournissent des idées simples (soit primaires soit secondaires) encore déconnectées : une rhapsodie de poids, de mesures, de grandeurs, puis de couleurs, de sons, de saveurs, de reflets changeant avec les heures du jour et les conditions du sujet. Ici, l'entendement fait, au

sens où il *travaille* : il combine, il corrèle, il abstrait, d'une façon qui lui est certainement spontanée et naturelle, mais c'est seulement ainsi qu'il coordonne les idées simples en idées composées, auxquelles nous donnons le nom d'homme, de cheval, d'arbre, ou encore de triangle, de beauté, de cause et d'effet. Connaître, c'est mettre des noms sur ces compositions d'idées simples. Pour Hume, le travail, en ce qui concerne la reconnaissance des choses, est encore plus simple (nous travaillons directement sur des impressions dont les idées sont des images affaiblies) : le problème apparaît lorsqu'on pose des rapports entre idées, comme dans les affirmations de causalité. Nous dirions ici qu'il y a travail, mais un travail accompli insensiblement, à force d'habitude et de disposition naturelle à la croyance, même s'il nous est demandé de considérer la contiguité, la priorité ou la constance dans la succession de nos impressions.

Kant ne pense certainement pas qu'on puisse reprendre la solution scolastique ; au contraire, l'aspect vraiment copernicien de sa révolution tient dans le fait qu'il suspend tout jugement sur la forme *in re*, et assigne une fonction synthético-productive, et non simplement abstractive, au vieil intellect agent. Par ailleurs, Kant cherchera un fondement transcendantal au processus que les empiristes anglais acceptaient comme une façon raisonnable de se mouvoir dans le monde, dont la légalité était prouvée par le fait qu'après tout, il fonctionnait.

Dans le même temps néanmoins, Kant déplace sensiblement le centre d'intérêt d'une théorie de la connaissance. Il est risqué de dire, comme l'a fait Heidegger, que la *Critique de la raison pure* n'a rien à voir avec une théorie de la connaissance, et qu'elle est plutôt une interrogation sur la possibilité intrinsèque de l'ontologie ; mais il est vrai aussi, toujours selon les mots de Heidegger, qu'elle n'a pas grand-chose à voir avec une théorie de la connaissance ontique, c'est-à-dire de l'expérience (1973, p. 24 ; fr. p. 76-77).

Kant croyait pourtant à l'évidence des phénomènes ; il croyait que nos intuitions sensibles venaient de quelque part et se préoccupait de construire une réfutation de l'idéalisme. Mais c'est Hume qui semble l'avoir réveillé de son sommeil dogmatique, en problématisant le rapport causal entre les choses, et non Locke, qui avait pourtant mis sur la table le problème d'une activité de l'entendement dans la dénomination des choses.

Expliquer pourquoi, en recevant l'impression d'une chose, nous décidons qu'il s'agit d'un arbre ou d'une pierre, était un problème fondamental pour les empiristes ; mais il semble que cela devienne

secondaire pour Kant, trop occupé à garantir notre connaissance de la mécanique céleste.

En effet, la première *Critique* construit une épistémologie plutôt qu'une gnoséologie. Comme Rorty (1979) l'a bien résumé, Kant ne s'intéressait pas au *knowledge of* mais au *knowledge that* : non aux conditions de connaissance (et par conséquent, de dénomination) des objets, mais à la possibilité de fonder la vérité de nos propositions sur des objets. De ce fait, on pourrait dire qu'il ne s'intéressait pas au problème de la connaissance si, en termes philosophiques courants, on tend à appeler « connaissance » le *knowledge of* et « savoir » le *knowledge that*³⁰⁸. Kant se demandait comment une mathématique et une physique pures étaient possibles, ou comment il était possible de faire des mathématiques et de la physique deux connaissances théorétiques qui doivent déterminer *a priori* leurs objets. Le cœur de la première *Critique* porte sur la preuve que l'entendement est législateur en ce qui concerne les *propositions* ayant pour modèle les lois newtoniennes – et qui, par nécessité d'exemple, sont parfois illustrées par des propositions plus compréhensibles et vénérables, comme *tous les corps sont pesants*. Kant veut garantir la connaissance de ces lois qui sont au fondement de la nature entendue comme *l'ensemble des objets de l'expérience*, mais il se montre indifférent (du moins jusqu'à la *Critique de la faculté de juger*) à notre façon de connaître les objets de l'expérience quotidienne, ceux que nous appelons aujourd'hui *natural kinds*, comme chameau, hêtre, coléoptère – dont s'occupaient en revanche les empiristes.

C'est ce qu'apercevait – non sans dépit – Husserl, qui s'intéressait au *knowledge of* :

Dans la pensée de Kant, les fonctions catégoriales (logiques) jouent sans doute un grand rôle, mais il ne parvient pas à une extension fondamentale des concepts de perception et d'intuition au domaine catégorial [...]. De là vient aussi qu'il ne distingue pas non plus entre les concepts en tant que significations générales des mots, et les concepts en tant qu'espèces de la représentation générale *proprement dite*, ou encore les concepts en tant qu'objets généraux, c'est-à-dire comme corrélats intentionnels des représentations générales. Kant tombe d'emblée dans le sillage de la théorie métaphysique de la connaissance, étant donné qu'il vise à un « sauvetage » critique des mathématiques, de la science de la nature et de la métaphysique avant d'avoir soumis la connaissance comme telle, la sphère totale des actes dans lesquels se réalisent

l'objectivation prélogique et la pensée logique, à l'élucidation d'une analyse d'essence et d'une critique, et avant d'avoir ramené les concepts et les lois logiques primitifs à leur origine phénoménologique (*Recherches logiques*, t. III, Recherche VI §66, p. 242).

Dépit qui se transforme en satisfaction pour ceux qui considèrent au contraire que le problème de la connaissance (ou du savoir) ne peut être résolu qu'en termes internes au langage, c'est-à-dire en termes de cohérence entre propositions. Rorty (1979, 3.3) polémique contre l'idée que la connaissance doit être un « miroir de la nature » et se demande comment il était possible, pour Kant, d'affirmer que l'intuition donne le divers, alors qu'on ne connaît ce divers qu'une fois qu'il a été unifié dans la synthèse de l'entendement. En ce sens, Kant aurait fait un pas en avant par rapport à la tradition gnoséologique qui va d'Aristote à Locke, tradition en vertu de laquelle on tentait de modeler la connaissance sur la perception : Kant liquiderait le problème de la perception en affirmant que la connaissance porte sur des propositions, et non sur des objets.

Il y a des raisons évidentes à la satisfaction de Rorty : bien qu'il se propose de mettre en crise le paradigme même de la philosophie analytique, c'est de ce modèle qu'il part, et c'est pourquoi Kant lui apparaît comme celui qui, le premier, a suggéré à la tradition analytique qu'il n'est pas tant nécessaire de se demander ce qu'est un chien, que de savoir ce qui s'ensuit si la proposition *les chiens sont des animaux* est vraie.

Rorty ne semble pas considérer le fait que, si l'opposition se situe entre *savoir comment est X* et *savoir quel genre de chose est X* (point qu'il reprend à Sellars), il n'en resterait pas moins nécessaire de se demander si, pour répondre à la seconde question, il ne faudrait pas avoir déjà répondu à la première³⁰⁹. Remarquons que l'opposition citée relance la vieille question (traitée dans le premier essai de ce volume) entre connaissance encyclopédique et connaissance dictionnariale.

La position de Kant est encore plus embarrassante. Il semble non seulement indifférent à expliquer *comment est X*, mais incapable d'expliquer comment nous décidons *quel genre de chose est X*. En d'autres termes, la *Critique* ne traite pas du problème de savoir non seulement comment comprendre qu'un chien est un chien et non un chat, mais encore comment être capable de dire qu'un chien est un mammifère.

Plutôt que d'indifférence, peut-être devrions-nous parler de

difficulté culturelle³¹⁰. Kant avait à sa disposition, comme exemple de connaissance rigoureuse qui peut être fondée *a priori*, la science mathématique et la science physique telles qu'elles avaient été établies au moins depuis Newton, et il savait très bien comment définir le poids, l'extension, la force, la masse, le triangle ou le cercle. En revanche il ne disposait pas d'une science des chiens, ni d'une science des saules, des tilleuls, ou des coléoptères ; il écrit la première *Critique* un peu plus de vingt ans après la publication de l'édition définitive du *Systema naturae* de Linné, première tentative d'établir une classification des genres naturels. Les vieilles versions du dictionnaire de la Crusca définissaient encore le chien comme « animal connu », les tentatives de classification universelle comme celles de Dalgarno ou de Wilkins (XVII^e siècle) mettaient en œuvre des taxinomies que nous définirions aujourd'hui comme approximatives (nous l'avons vu, dans ce volume, aussi bien dans « De l'arbre au labyrinthe » que dans « Le langage de la Terre Australe »). C'est pourquoi Kant parlait de concepts *empiriques*, et répétait que nous ne pourrions jamais connaître tous les caractères des concepts empiriques. Pour reprendre nos termes, il était préoccupé par le fait que la connaissance encyclopédique fût potentiellement infinie. La *Critique* s'ouvre donc (Introduction VII) sur la déclaration que dans la philosophie transcendante ne doivent pas apparaître de concepts qui contiennent en soi quelque chose d'empirique : l'objet de la synthèse *a priori* ne peut être la nature des choses, qui est en soi « inépuisable ».

Cependant, même si Kant était conscient de réduire la connaissance à une connaissance de propositions (donc à une connaissance linguistique), il n'aurait pu se poser le problème – que se posera Peirce – d'une nature non exclusivement linguistique, mais *sémiosique* de la connaissance. Plus exactement, s'il ne sait pas le faire dans la première *Critique*, il prendra cette direction dans la troisième. Pour pouvoir toutefois se mettre sur cette voie, il devait encore faire entrer en scène la notion de *schème*.

Selon un exemple kantien (P §23), on peut passer d'une succession contingente de phénomènes (il y a une pierre, elle est frappée par la lumière du soleil, la pierre est chaude – ce qui est un exemple de jugement perceptif) à la proposition *le soleil chauffe la pierre*. Mettons que le soleil soit A, la pierre B, l'être chaud C, et nous pouvons dire que A est la cause en vertu de laquelle B est C.

Ce sont les principes de l'entendement pur³¹¹ qui nous indiquent comment procéder. Les axiomes de l'intuition affirment que toutes les intuitions sont des quantités extensives et, à travers le schème du nombre, la catégorie de l'unité s'applique à A et à B. Au moyen des

anticipations de la perception, en appliquant le schème du degré, on affirme la réalité (ausens existentiel, *Realität*) du phénomène qui nous est donné dans l'intuition. Au moyen des analogies de l'expérience, A et B sont vus comme des substances, permanentes dans le temps, auxquelles sont inhérents des accidents ; et l'on établit que l'accident C de B est causé par A. Enfin, on décide que ce qui est relié aux conditions matérielles de l'expérience est réel (réalité au sens modal, *Wirklichkeit*) et, pour le schème de l'existence dans un temps déterminé, on soutient que le phénomène est effectivement en train de se vérifier. De fait, si la proposition était : *selon une loi de nature, il arrive toujours et nécessairement que la lumière du soleil chauffe (toutes) les pierres*, il faudrait appliquer en première instance la catégorie de l'unité, et en dernière instance la catégorie de la nécessité. Considérant comme bon le fondement transcendantal des jugements synthétiques *a priori* (ce n'est pas la matière du débat), l'appareil théorique kantien nous aurait expliqué pourquoi on peut dire avec certitude que A cause nécessairement le fait que B soit C.

Mais pourquoi perçoit-on A comme soleil et B comme pierre ? Comment les concepts de l'entendement pur interviennent-ils pour nous faire comprendre une pierre comme telle, comme distincte des autres pierres, de la lumière du soleil qui la chauffe, du reste de l'univers ? Ces concepts de l'entendement pur que sont les catégories sont trop vastes, trop généraux pour pouvoir nous permettre de reconnaître la pierre, le soleil, la chaleur. Kant promet (CRP/2, p. 94 ; fr. p. 95) qu'une fois dressée la liste des concepts purs primitifs, on pourra « facilement » ajouter les concepts dérivés et subalternes, mais comme il doit alors s'occuper non pas tant de la complète exécution du système que de ses principes, il réserve ce complément pour un autre travail ; il sait qu'il suffit de toute façon de consulter les manuels d'ontologie pour subordonner habilement les prédicables de force, d'action ou de passion à la catégorie de causalité, ou les prédicables de naissance, de mort ou de changement à la catégorie de la modalité. Mais cela ne suffit pas, car nous sommes encore à un niveau d'abstraction tel que nous ne pouvons pas affirmer *ce B est une pierre*.

La table des catégories ne permet pas de dire comment nous percevons une pierre en tant que telle. Les concepts de l'entendement pur ne sont que des fonctions logiques, non des concepts d'objets (P §39). Mais si nous ne sommes pas en mesure de dire que ce A est le soleil et que ce B est une pierre, ni non plus que ce B est au moins un corps, alors toutes les lois universelles et nécessaires que ces concepts nous garantissent ne valent rien, parce

qu'elles pourraient se référer à n'importe quelle donnée de l'expérience. Sans doute pourrait-on dire qu'il y a un A qui chauffe tout, quel que soit ce qui lie la variable B, mais on ne saurait pas ce qu'est cette entité qui chauffe, car la variable A resterait libre. Les concepts de l'entendement pur n'ont pas seulement besoin de l'intuition sensible mais aussi des concepts d'objets auxquels s'appliquer.

Les concepts empiriques de soleil, pierre, eau, air, ne sont pas très différents de ceux que les empiristes appelaient des « idées » (de genres et d'espèces). Kant parle quelquefois de concepts génériques, qui sont des concepts mais au sens où il appelle souvent ainsi les catégories, qui certes sont des concepts, mais de l'entendement pur. Les catégories sont des concepts très abstraits, comme l'unité, la réalité, la causalité, la possibilité ou la nécessité. A travers l'application des concepts purs de l'entendement, on ne détermine pas le concept de cheval – concept empirique qui dérive de la sensation, par comparaison avec les objets de l'expérience.

Les concepts empiriques ne sont pas étudiés par la logique générale, qui ne cherche pas à connaître « les sources des concepts », ou « comment les concepts naissent comme représentations » (L I §5), ni par la philosophie critique, qui ne s'occupe pas « de l'origine de l'expérience, mais de son contenu. La première question relève de la psychologie empirique » (P §21). On devrait dire alors que nous parvenons à la formulation de concepts empiriques d'une façon qui n'a rien à voir avec l'activité législatrice de l'entendement, qui soustrait la matière de l'intuition à sa propre cécité. Mais nous devrions alors connaître les chevaux et les maisons soit par l'intermédiaire d'une quiddité manifeste (comme c'était le cas dans la tradition aristotélico-scholastique) soit par un simple travail de combinaison, de corrélation et d'abstraction, comme c'était le cas avec Locke.

Un passage de la *Logique* pourrait nous conforter dans cette interprétation :

Pour faire des concepts à partir de représentations, il faut donc *comparer*, *réfléchir* et *abstraire*, car ces trois opérations logiques de l'entendement sont les conditions générales et essentielles de production de tout concept en général. Par exemple, je vois un pin, un saule et un tilleul. En comparant tout d'abord ces objets entre eux, je remarque qu'ils diffèrent les uns des autres au point de vue du tronc, des branches, des feuilles, etc. ; mais si ensuite je réfléchis uniquement à ce qu'ils ont de commun entre eux, le tronc, les

branches et les feuilles mêmes, et si je fais abstraction de leur taille, de leur configuration, etc., j'obtiens un concept d'arbre (L I §6 ; fr. p. 103).

Ce passage serait lockien si un terme comme « entendement » gardait le sens, somme toute faible, de « Human Understanding ». Mais c'est justement ce qui ne pouvait arriver avec le Kant de la maturité, qui avait déjà publié les trois Critiques. Quel que soit le travail accompli par l'entendement pour comprendre qu'un saule et un tilleul sont des arbres, il ne trouve pas cette « arboréité » dans l'intuition sensible. En tout cas Kant n'a pas dit pourquoi, ayant une intuition donnée, nous avons compris que c'est l'intuition d'un tilleul.

Même « abstraire », chez Kant, ne signifie pas *prendre de, faire sortir de* (ce qui serait encore le point de vue scolastique), ni même *construire au moyen de* (ce qui serait la position empiriste) : c'est un pur *considérer séparément*, c'est une condition négative, une suprême manœuvre de l'entendement qui sait que le contraire de l'abstraction serait le *conceptus omnimode determinatus*, le concept d'un individu, qui est impossible dans le système kantien. L'intuition sensible doit être travaillée par l'entendement et éclairée par des déterminations générales ou génériques.

Le passage cité répondait peut-être à des exigences de simplification didactique (dans un texte qui rassemble et réélabore certainement des notes prises par d'autres au cours de ses leçons, et qui est approuvé par un Kant déjà affaibli intellectuellement) ; il marque en effet un contraste net avec ce qui a été dit deux pages auparavant : « le concept empirique provient des sens par comparaison des objets de l'expérience et ne reçoit de l'entendement que la forme de la généralité » (L I §3). Une restriction qui ressemble à un euphémisme.

13.2. Les jugements perceptifs

Lorsque Kant s'était occupé de psychologie empirique, dans la décennie précédant la première *Critique* (on fait ici référence à des leçons données un peu par nécessité et transcrites par d'autres)³¹², il savait déjà que les connaissances des sens ne sont pas suffisantes, puisqu'il faut que l'entendement réfléchisse sur ce que les sens lui ont proposé. Le fait que nous croyons connaître les choses sur la seule base du témoignage des sens dépend d'un *vitium subreptionis* : nous sommes tellement habitués, depuis l'enfance, à saisir les choses

comme si elles nous apparaissaient déjà données dans l'intuition, que nous n'avons jamais thématiqué le rôle joué par l'entendement dans ce processus. Ne pas s'apercevoir que l'entendement est en action ne signifie pas qu'il n'est pas en train de travailler : ainsi dans la *Logique* (Intr. I), il est fait allusion à de nombreux automatismes de ce genre, comme celui par lequel nous parlons en faisant mine de connaître les règles du langage, alors que si on nous les demandait, nous serions bien en peine de les dire, peut-être même ne saurions-nous pas dire qu'il y en a.

Nous dirions aujourd'hui que, pour obtenir un concept empirique, nous devons être en mesure de produire un jugement perceptif. Mais nous entendons par perception un acte complexe, une interprétation des données sensibles où interviennent la mémoire, la culture, et qui se conclut dans la compréhension de la nature de l'objet. Kant ne parle en revanche de la *perceptio* ou *Wahrnehmung* que comme d'une « représentation accompagnée de conscience ». Ces perceptions peuvent se distinguer en sensations (qui modifient simplement l'état du sujet) et en connaissance objective. Comme telles, elles peuvent être des intuitions empiriques, qui se réfèrent à l'objet singulier à travers la sensation et sont encore des apparences, privées de concept, aveugles ; ou alors elles sont investies par le concept, à travers un signe distinctif commun à plusieurs choses, un caractère (CRP/2, p. 249 ; fr. p. 266).

Que sera alors pour Kant un jugement perceptif (*Wahrnehmungsurteil*), et comment le distinguer d'un jugement d'expérience (*Erfahrungsurteil*) ? Les jugements perceptifs sont une activité logique inférieure (L I §57) qui crée le monde subjectif de la conscience personnelle, comme *quand le soleil éclaire la pierre, celle-ci se réchauffe* ; ils peuvent être erronés et sont en tout cas contingents (P §20, §23). Les jugements d'expérience établissent en revanche une connexion nécessaire (par exemple, ils affirment que *le soleil chauffe la pierre*)³¹³. Il semble donc que le catégorial n'intervienne que dans les jugements d'expérience.

Alors pourquoi les jugements perceptifs sont-ils des « jugements » ? Le jugement est la connaissance non immédiate mais médiate d'un objet, et dans tout jugement, il y a un concept qui vaut pour une pluralité de représentations (CRP/2, p. 85 ; fr. p. 87). Avoir la représentation de la pierre et de son réchauffement constitue déjà indéniablement une unification effective de la diversité du sensible : unifier des représentations dans la conscience, c'est déjà « penser » et « juger » (P §22), et les jugements sont des règles *a priori* (P §23) ; en outre, « toute synthèse, qui rend possible la perception même, est soumise aux catégories » (CRP/2, p. 125 ;

fr. p. 139). Les principes *a priori* de la possibilité de toute expérience ne peuvent pas être des propositions (*Sätze*) qui subordonnent toute perception à des concepts de l'entendement (*Verstandesbegriffe*, P §21). Un *Wahrnehmungsurteil* est déjà imprégné, pénétré de *Verstandesbegriffe*. Rien n'y fait : reconnaître une pierre comme telle est déjà un jugement perceptif ; or un jugement perceptif est un jugement, et dépend donc lui aussi de la législation de l'entendement. Le divers nous est donné dans l'intuition sensible, mais la conjonction d'un divers en général ne peut entrer en nous que par un acte de synthèse de l'entendement³¹⁴.

En somme, Kant postule une notion de concept empirique et de jugement perceptif (problème crucial pour les empiristes) mais ne réussit pourtant pas à les soustraire au bourbier de l'intuition sensible et de l'intervention législatrice de l'entendement. Pour sa théorie critique, ce « no man's land » *ne peut pas* exister.

On pourrait représenter les différentes phases de la connaissance chez Kant par la série de verbalisations suivante :

1. Cette pierre.
2. Ceci est une pierre (*ou* Ici il y a une pierre).
- 3a. Cette pierre est blanche.
- 3b. Cette pierre est dure.
4. Cette pierre est un minéral et un corps.
5. Si je lance cette pierre, elle retombera par terre.
6. Toutes les pierres (en tant que minéraux et donc en tant que corps) sont pesantes.

Si la première *Critique* s'occupe assurément de propositions comme (5) et (6), il est en revanche discutable qu'elle s'intéresse vraiment à des propositions comme (4), et elle laisse dans le vague la légitimité de propositions comme celles de (1) à (3b). Il est d'ailleurs permis de se demander si (1) et (2) expriment des actes locutifs différents. Excepté dans le langage holophrastique infantile, on conçoit difficilement que quelqu'un, devant une pierre, émette (1) – syntagme qui pourrait ne s'avérer nécessaire qu'en (3a) ou (3b). Mais personne n'a jamais dit qu'à chacune des phases de la connaissance devaient correspondre des verbalisations, ni même des

actes d'autoconscience. Quelqu'un peut marcher le long d'une route au bord de laquelle sont entassées des pierres, sans y prêter attention ; par la suite pourtant, si on lui demande ce qu'il y avait le long de cette route, il peut parfaitement répondre qu'il n'y avait que des pierres³¹⁵. Par conséquent, si la plénitude de la perception est déjà, de fait, un jugement perceptif – et si l'on voulait le verbaliser à tout prix, on obtiendrait (1), qui n'est pas une proposition et n'implique donc aucun jugement – quand on en vient à la verbalisation, on passe aussitôt à (2).

Donc, si l'on interroge quelqu'un qui a vu une pierre sur ce qu'il a vu ou est en train de voir, soit il répondrait (2), soit il n'y aurait aucune garantie qu'il ait perçu quelque chose. En ce qui concerne (3a) et (3b), le sujet peut avoir toutes les sensations possibles de blancheur ou de dureté, au moment où il prédique la blancheur ou la dureté, il est déjà entré dans le catégoriel, et la qualité qu'il prédique s'applique à une substance afin justement de la déterminer au moins sous un certain rapport. Il part peut-être d'une chose exprimable comme *cette chose blanche* ou *cette chose dure*, mais même ainsi, il serait déjà entré dans le travail de l'hypothèse.

Reste à décider ce qui arrivera quand notre sujet dira que cette pierre est un minéral et un corps. Pour Peirce, nous serions déjà entrés dans le moment de l'interprétation, tandis que pour Kant, nous aurions construit un concept générique (mais nous avons vu qu'il reste très vague à ce sujet). Cependant, le véritable problème kantien concerne (1-3).

Il y a une différence entre (3a) et (3b). Pour Locke, alors que la première exprime une idée simple secondaire (la couleur), la seconde exprime une idée simple primaire. Primaire et secondaire sont ici des qualifications dans l'ordre de l'objectivité, non de la certitude de la perception. C'est un problème qui n'est pas sans importance de savoir si, en voyant une pomme rouge ou une pierre blanche, on peut également comprendre que la pomme est blanche à l'intérieur et juteuse, et que la pierre est dure à l'intérieur et pesante. Nous dirions que la différence tient au fait de savoir si l'objet perçu est déjà l'effet d'une segmentation du continuum, ou si c'est un objet inconnu. Si nous voyons une pierre, nous « savons », dans l'acte même de comprendre qu'il s'agit d'une pierre, comment elle est à l'intérieur. Celui qui voit pour la première fois un fossile d'origine corallienne (en forme de pierre, mais de couleur rouge) ne sait pas encore comment il est à l'intérieur.

Mais y compris dans le cas d'un objet connu, que signifie que nous « savons » que la pierre, blanche à l'extérieur, est dure à

l'intérieur ? Si quelqu'un s'avisait de nous poser une question aussi agaçante, nous répondrions : « Je l'imagine, en général les pierres sont ainsi. »

Il semble curieux de placer une image au fondement d'un concept générique. Que veut dire « imaginer » ? Il y a une différence entre « imaginer₁ », au sens d'évoquer une image (on s'adonne à la rêverie, à la délinéation de mondes possibles, comme quand notre désir nous représente une pierre pour casser une noix – et dans ce processus, l'expérience des sens n'est pas requise), et « imaginer₂ » au sens où, en voyant une pierre comme telle, à cause justement des impressions sensibles qui ont sollicité nos organes visuels, et en concomitance avec elles, nous *savons* (mais nous ne *voyons* pas) qu'elle est dure.

C'est ce deuxième sens d'« imaginer » qui nous intéresse ici. Kant serait d'avis d'abandonner le premier sens à la psychologie empirique ; mais le second est crucial dans une théorie de l'entendement, de la perception des choses, ou – en termes kantien – dans la construction de concepts empiriques (du reste, « imaginer » au premier sens, c'est-à-dire désirer une pierre pour l'utiliser comme casse-noix, est également possible car lorsqu'on imagine₁ une pierre, on imagine₂ qu'elle est dure).

Wilfrid Sellars (1978) propose, à ce sujet, d'utiliser le terme *imagining* pour imaginer₁ et *imaging* pour imaginer₂. Nous proposons de traduire *imaging* par « figurer » (tant dans le sens de construire une figure, de tracer une ossature structurelle, qu'au sens où on dit, en voyant la pierre, qu'on « se figure » qu'elle est dure à l'intérieur).

Dans cet acte de se figurer certaines propriétés de la pierre, on fait un choix, on se la figure sous un certain rapport : si, en voyant ou en imaginant la pierre, on n'avait pas l'intention de casser une noix, mais de chasser un animal importun, nous verrions alors la pierre également dans ses possibilités dynamiques, comme objet pouvant être projeté et ayant la propriété, en tant qu'objet pesant, de retomber vers notre cible au lieu de s'élever dans l'air.

Le fait de figurer pour comprendre, et de comprendre en figurant, occupe une place cruciale dans le système kantien, soit pour fonder transcendentement des concepts (et même des concepts empiriques), soit pour permettre des jugements perceptifs (implicites et non verbalisés) comme (1).

13.3. Le schème

Il faut expliquer comment, dans la théorie kantienne, les catégories – si totalement abstraites – peuvent s'appliquer à la concrétude de l'intuition sensible. Nous voyons le soleil et la pierre, et nous devons pouvoir penser *cet* astre (dans un jugement singulier) ou *toutes* les pierres (dans un jugement universel plus complexe encore, car de fait, nous n'avons vu qu'une seule, ou quelques pierres réchauffées par le soleil). Or, « des lois particulières concernant des phénomènes déterminés empiriquement *ne* peuvent pas être *intégralement dérivées* des catégories [...] ». Il faut le concours de l'expérience » (CRP/2, p. 127 ; fr. p. 142) ; mais, puisque les concepts purs de l'entendement sont hétérogènes par rapport aux intuitions sensibles, « dans toutes les subsomptions d'un objet sous un concept » (CRP/2, p. 133 ; fr. p. 150 – en réalité, on devrait dire « dans toute subsomption de la matière de l'intuition sous un concept, de façon à ce qu'un objet puisse surgir »), un troisième élément médiateur est nécessaire qui permette à l'intuition, en quelque sorte, de se laisser envelopper par le concept, et au concept de s'appliquer à l'intuition. Ainsi naît l'exigence du *schème transcendantal*.

Le schème transcendantal est un produit de l'imagination. Laissons de côté la divergence entre première et seconde édition de la *Critique de la raison pure*, qui dans l'une fait de l'Imagination l'une des trois facultés de l'esprit, avec le Sens (qui représente empiriquement les apparences dans la perception) et l'Aperception, tandis qu'elle n'est plus dans l'autre qu'une capacité de l'Entendement, un effet que l'entendement produit sur la sensibilité. Pour de nombreux interprètes, parmi lesquels Heidegger, cette transformation est d'une importance telle qu'elle oblige à revenir à la première édition en négligeant les révisions de la seconde. De notre point de vue, elle reste secondaire. Admettons donc que l'imagination, quelque faculté ou activité qu'elle soit, fournit un schème à l'entendement, pour qu'elle puisse l'appliquer à l'intuition. L'imagination est soit capacité de représenter un objet même s'il n'est pas présent dans l'intuition (mais en ce cas elle est « reproductive », au sens où nous avons défini imaginer₁), soit *synthesis speciosa*, imagination « productive », capacité de figurer.

C'est en vertu de cette *synthesis speciosa* que le concept empirique d'assiette peut être pensé grâce au concept géométrique pur de cercle, « puisque la forme ronde qui est pensée dans le premier s'offre à l'intuition dans le second » (CRP/2, p. 134 ; fr. p. 150). Malgré cet exemple, le schème n'est toutefois pas une image ; la raison qui nous a fait préférer « figurer » à « imaginer » devient donc claire. Par exemple, le schème du nombre n'est pas une image

quantitative, comme si l'on imaginait le nombre 5 sous forme de cinq points, ainsi disposés l'un après l'autre : . Il est évident que nous ne pourrions jamais imaginer de cette façon le nombre 1 000, sans parler de chiffres encore plus grands. Le schème du nombre est « la représentation d'une méthode pour représenter une multitude (par exemple, mille) dans une image, conformément à un certain concept, plutôt que cette image même » (CRP/2, p. 135 ; fr. p. 152), si bien qu'on pourrait entendre les cinq axiomes de Peano comme éléments d'un schème pour la représentation des nombres : zéro est un nombre ; le successeur de tout nombre est un nombre ; tout nombre a un unique successeur ; aucun nombre n'a zéro pour successeur ; toute propriété dont jouit le zéro, et le successeur de tout nombre qui jouit de cette propriété, appartient à tous les nombres – tel que toute série $x_0, x_1, x_2, x_3... x_n$ infinie et non répétitive, ayant un début et ne contenant pas de termes inatteignables en partant du premier, en un nombre fini de passages, est une série de nombres.

Dans la préface à CRP/2, Kant évoque Thalès qui, partant de la figure d'un triangle isocèle pour découvrir les propriétés de tout triangle isocèle, ne cherche pas à suivre ce qu'il voit au fur et à mesure, mais doit produire, *construire* le triangle isocèle en général.

Le schème n'est pas une image car l'image est un produit de l'imagination reproductive, alors que le schème de concepts sensibles (de figures dans l'espace également) est un produit de la capacité pure *a priori* d'imaginer « en quelque sorte un monogramme » (CRP/2, p. 136 ; fr. p. 153). On devrait dire que le schème kantien ressemble, non pas à ce qu'on entend communément par « image mentale » (qui évoque l'idée d'une photographie), mais au *Bild* de Wittgenstein, proposition qui a la même forme que le fait qu'elle représente, au sens où l'on parle de relation *iconique* pour une formule algébrique, ou de *modèle* au sens technico-scientifique.

Peut-être comprendrons-nous mieux le concept de schème en nous référant à ce qui, lorsque nous devons faire travailler un ordinateur, est proposé comme *flow chart* ou diagramme de flux. La machine est capable de « penser » en termes de *if... then go to...*, mais il s'agit d'un dispositif logique trop abstrait, puisqu'il peut servir pour faire un calcul aussi bien que pour dessiner une figure géométrique. Le diagramme de flux rend évidentes les étapes que la machine doit et que nous devons lui ordonner de franchir : étant donné une opération, arrivés à une certaine articulation du processus se présente une alternative ; étant donné la réponse produite, il est nécessaire de faire un choix ; étant donné la nouvelle

réponse, il faut revenir à une articulation supérieure du diagramme, ou aller de l'avant, et ainsi de suite. Si quelque chose dans le diagramme peut être intuitionné en termes spatiaux, il est en même temps substantiellement basé sur un cours temporel (le flux), au sens où Kant rappelle que les schèmes se basent fondamentalement sur le temps.

L'idée du diagramme de flux semble assez bien expliquer comment Kant entend la règle schématique qui préside à la construction conceptuelle de figures géométriques ; aucune image de triangle que nous trouvons dans l'expérience – par exemple la face d'une pyramide – ne peut jamais être adaptée au concept de triangle en général, qui doit valoir pour tout triangle, qu'il soit rectangle, isocèle ou scalène (CRP/2, p. 136 ; fr. p. 152). Le schème s'offre comme une règle pour construire en toute situation une figure qui ait les propriétés générales des triangles (disons, sans vouloir parler en termes mathématiques rigoureux, que l'une des étapes qu'il prescrit est de ne pas chercher un quatrième cure-dent s'il y en a déjà trois disposés sur la table, mais de fermer la figure avec les trois cure-dents dont nous disposons).

Kant rappelle que nous ne sommes pas capables de penser une ligne sans la tracer par la pensée, ni de penser un cercle sans le décrire (il semble qu'il faille pour le décrire une règle qui nous dise que tous les points de la ligne qui décrit le cercle doivent être équidistants du centre). Nous ne pouvons pas davantage nous représenter les trois dimensions de l'espace sans poser trois lignes perpendiculaires entre elles, ni le temps sans tracer une ligne droite (CRP/2, p. 121 ; fr. p. 132). A ce stade, ce que nous avons initialement défini comme la sémiotique implicite de Kant se trouve radicalement modifié, car penser ne signifie pas seulement appliquer des concepts pures dérivant d'une verbalisation précédente, mais aussi entretenir des représentations diagrammatiques.

Dans la construction de ces représentations diagrammatiques, entre non seulement le temps, mais la mémoire : dans la première édition de la première *Critique* (CRP/1, p. 78-79 ; fr. p. 116), il est dit que si l'on oublie en comptant que les unités présentes à nos sens ont été ajoutées petit à petit, nous ne pouvons connaître alors ni la production de pluralité à travers l'addition successive, ni le nombre. Si nous traçons une ligne par la pensée, ou si nous voulions penser le temps qui s'écoule entre ce midi et le suivant, mais que dans le processus d'addition, nous perdions chaque fois les représentations précédentes (les premières parties de la ligne, les parties antérieures de temps), nous n'aurions jamais une représentation complète.

Voyons par exemple comment fonctionne le schématisme dans les anticipations de la perception, principe vraiment fondamental car il implique que la réalité expérimentable soit un continuum segmentable. De quelle façon pouvons-nous anticiper ce que nous n'avons pas encore intuitionné sensiblement ? Il faut opérer comme si l'on pouvait introduire dans l'expérience des degrés (comme si l'on pouvait *digitaliser* le continu), sans pour autant que notre digitalisation exclue une infinité d'autres degrés intermédiaires. Comme le dit Cassirer, « si nous admettions qu'à l'instant *a*, un corps se présente à l'état *x* et qu'à l'instant *b*, il se présente à l'état *x'* sans avoir parcouru les valeurs intermédiaires qui les séparent, nous en concluons alors qu'il ne s'agit plus du "même" corps : nous affirmerions que le corps était à l'état *x* à l'instant *a*, qu'il a disparu, et qu'à l'instant *b* est apparu un autre corps à l'état *x'*. Il en résulte que la thèse de la continuité des changements physiques n'est pas un simple résultat de l'observation mais un présupposé de la connaissance de la nature en général », et qu'on tient là un des principes qui président à la construction des schèmes (Cassirer 1918, p. 215).

13.4. Le schème du chien existe-t-il chez Kant ?

Ce qui a été dit concerne les schèmes des concepts purs de l'entendement. Mais c'est précisément dans le chapitre sur le schématisme que Kant introduit des exemples concernant des concepts empiriques. Il ne s'agit pas seulement de voir comment le schème permet d'homogénéiser avec le divers de l'intuition les concepts d'unité, de réalité, d'inhérence et de subsistance, de possibilité, et ainsi de suite. Le *schème du chien* existe lui aussi : « le concept de chien signifie une règle d'après laquelle mon imagination peut exprimer en général la figure d'un quadrupède, sans être astreinte à quelque chose de particulier que m'offre l'expérience, ou mieux, à quelque image possible que je puisse représenter *in concreto* » (CRP/2, p. 136 ; fr. p. 153).

C'est justement quelques lignes après cet exemple que Kant écrit la phrase, devenue célèbre, selon laquelle ce schématisme de notre entendement, qui concerne aussi la simple *forme* des apparences, est « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine ». C'est un

art, un procédé, un travail, une *construction*, mais on ne sait presque rien de la façon dont il fonctionne. Car il est clair que cette analogie avec le diagramme de flux, qui pouvait servir à comprendre comment procède la construction schématique du triangle, fonctionne beaucoup moins bien pour le chien.

Un ordinateur sait certainement construire l'image d'un chien, à condition de lui fournir les algorithmes adéquats ; cela ne veut pas dire que celui qui n'a jamais vu de chien pourra, en examinant le diagramme de flux pour la construction du chien, s'en faire une image mentale (quoi qu'on entende par image mentale). Nous aurions de nouveau affaire à une hétérogénéité entre la catégorie et l'intuition, et le fait que le schème du chien puisse être verbalisé comme *animal quadrupède* nous ramène seulement à l'extrême abstraction de toute prédication par genre et par différence spécifique, sans permettre de distinguer un chien d'un cheval.

Deleuze (1963, p. 28-29) rappelle que le schème « ne consiste pas en une image, mais *en relations spatio-temporelles qui incarnent ou réalisent des relations proprement conceptuelles* », ce qui semble exact concernant mes schèmes des concepts de l'entendement pur. Mais cela ne suffit pas pour les concepts empiriques, puisque Kant est le premier à dire que pour penser l'assiette, nous devons recourir à l'image du cercle. Même si le schème du cercle n'est pas une image, mais une règle pour construire éventuellement l'image, il n'en reste pas moins que dans le concept empirique d'assiette devrait trouver sa place, d'une manière ou d'une autre, la constructibilité de sa *forme*, proprement au sens visuel.

Il faut en conclure que lorsque Kant pense au schème du chien, il pense à quelque chose de très proche de ce que Marr et Nishishara (1978), dans le domaine des sciences cognitives contemporaines, ont appelé un « 3D model », qui n'est autre qu'une schématisation tridimensionnelle (par composition et articulation de formes plus élémentaires) de différents objets que nous sommes capables de reconnaître. Ainsi le modèle 3D d'un être humain – quitte à le concevoir uniquement sous forme d'éléments cylindriques – est formé d'un cylindre plus petit emboîté sur un cylindre plus long, d'où partent les articulations cylindriques correspondant aux membres supérieurs et inférieurs, coude et genou compris.

Dans le jugement perceptif, on applique le modèle 3D au divers de l'expérience, et l'on distingue un X comme homme et non comme chien. Cela montrerait qu'un jugement perceptif ne se résout pas nécessairement en une assertion verbale, puisqu'il se base en effet

sur l'application d'un diagramme structurel au divers des sensations. Que d'autres jugements soient ensuite nécessaires pour déterminer le concept d'homme dans toutes ses propriétés possibles (et comme pour tous les concepts empiriques, la tâche semble infinie, jamais pleinement réalisée), c'est une autre histoire. Avec un modèle 3D, nous pourrions même confondre un homme avec un primate, et inversement – en effet cela peut arriver parfois, alors qu'il est difficile de prendre un homme pour un serpent. Le fait est qu'on part d'une manière ou d'une autre d'un schème de ce genre, avant même de savoir ou d'affirmer que l'homme a une âme, qu'il parle, ou encore que son pouce est opposable aux autres doigts.

On pourrait alors se risquer à dire que le schème du concept empirique vient coïncider avec le concept de l'objet et donc que *schème*, *concept* et *signification* s'identifient. Produire le schème du chien signifie qu'on dispose au moins d'un premier concept essentiel du chien. Un modèle 3D de l'homme ne correspond pas au concept d'homme en tant qu'il concerne sa définition catégoriale classique (animal rationnel mortel), mais il peut fonctionner en tant qu'il concerne la possibilité de reconnaître un être humain et de pouvoir y ajouter ensuite les déterminations qui dérivent de cette première identification. C'est ce qui explique que Kant, dans la *Logique* (II §103), estimait que la synthèse des concepts empiriques ne pourrait jamais être complète, car il sera toujours possible, au cours de l'expérience, d'identifier de nouveaux caractères de l'objet *chien* ou *homme*. Sauf que Kant, par une expression trop forte, affirmait ensuite que « les concepts empiriques ne peuvent pas non plus être définis ». Nous dirions qu'ils ne peuvent être définis une fois pour toutes comme les concepts mathématiques, mais qu'ils admettent un premier noyau autour duquel viendront s'agglutiner (ou s'ordonner harmonieusement) les définitions catégoriales successives.

Pouvons-nous dire que ce premier noyau conceptuel est aussi la signification qui correspond au terme par lequel nous l'exprimons ? Kant utilise rarement le mot signification, mais il l'utilise justement à propos du schème³¹⁶ : « les concepts sont tout à fait impossibles, et ne peuvent avoir aucune signification (*Bedeutung*), si aucun objet n'est donné, soit à ces concepts mêmes, soit du moins aux éléments dont ils se composent » (CRP/2, p. 135 ; fr. p. 152, modifiée). Kant suggère ici, de façon moins explicite, cette coïncidence entre *signification linguistique* et *signification perceptive* qui sera ensuite affirmée énergiquement par Husserl (1922) : c'est dans une « unité de l'acte » que l'objet rouge est connu comme rouge et nommé *rouge*. « Nommer rouge – dans le sens *actuel* de nommer, sens qui présuppose l'intuition sous-jacente du nommé – et *connaître comme*

rouge sont, au fond, des expressions de *signification identique* » (*Recherches logiques* t. III, Recherche VI §7, p. 43).

Mais en ce cas, non seulement la notion de concept empirique, mais celle de signification de termes renvoyant à des objets perceptibles (par exemple, des noms de genres naturels), ouvrent un nouveau problème. Le premier noyau de signification, celui qui s'identifie au schème conceptuel, ne peut être réduit à une pure information catégoriale : le chien n'est pas compris et identifié (et reconnu) parce que c'est un animal mammifère, mais parce qu'il a une certaine *conformation physique*. Il faut bien que la forme de la circularité corresponde au concept d'assiette, et d'après Kant, le fait que le chien ait des pattes, et qu'il en ait quatre, fait aussi partie du schème du chien. Un homme (au sens d'appartenant au genre humain) est malgré tout quelque chose qui se meut suivant les articulations prévues par le modèle 3D.

Or, si une réflexion sur l'intuition pure de l'espace était suffisante pour le schème des figures géométriques, et que le schème pouvait donc être tiré de la constitution même de notre entendement, il n'en va certainement pas de même pour le schème (donc pour le concept) du chien. Autrement, nous aurions un répertoire sinon d'idées innées, du moins de schèmes innés, avec le schème de la caninité, le schème de la chevalinité et ainsi de suite jusqu'à épuisement complet de l'ameublement de l'univers.

En ce cas, nous devrions avoir aussi le schème inné de choses encore inconnues ; or Kant ne pouvait certainement pas adhérer à un platonisme de ce genre – auquel il est même discutable que Platon eût adhéré.

Quant aux empiristes, ils auraient dit que le schème est tiré de l'expérience, et que le schème du chien n'est autre que l'*idée* lockienne du chien. Chose inacceptable pour Kant, étant donné que c'est justement en appliquant les schèmes qu'on produit l'expérience. On ne peut pas abstraire le schème du chien des données de l'intuition, car celles-ci ne deviennent *pensables* qu'en conséquence de l'application du schème. Nous voici donc pris dans un cercle vicieux d'où il semble que la première *Critique* ne fasse rien pour sortir.

Reste une solution : en réfléchissant sur les données de l'intuition sensible, en les comparant, en les évaluant, par un art très secret, caché dans les profondeurs de l'âme humaine (donc de notre appareil transcendantal même), nous n'abstrayons pas les schèmes, nous les *construisons*. Le schème du chien nous vient de notre éducation, et nous ne nous apercevons même pas que nous

l'appliquons puisque, par *vitium subreptionis*, nous sommes portés à croire que nous voyons un chien car nous recevons des sensations.

Que le schématisme kantien implique – au sens où il ne peut que nous porter à y croire – un constructivisme n'est pas une idée originale, surtout dans cette sorte de retour à Kant qu'on peut observer dans beaucoup de sciences cognitives contemporaines. Mais que le schème puisse et doive être une construction devrait moins venir du fait qu'on applique des schèmes déjà construits (comme celui du chien), que du (vrai) problème suivant : *que se passe-t-il lorsqu'on doit construire le schème d'un objet encore inconnu ?*

13.5. Comment construire le schème d'un objet inconnu

L'histoire de l'ornithorynque, découvert en Australie à la fin du XVIII^e siècle, a déjà été largement traitée dans Eco 1997. Lorsqu'un exemplaire empaillé arrive en Angleterre, les naturalistes croient d'abord à la plaisanterie d'un taxidermiste ; toutefois le débat s'épaissit lorsqu'on découvre que cet animal, muni d'un bec et de pieds palmés, mais couvert de fourrure et doté d'une queue de castor, allaite ses petits et pond des œufs. Kant avait déjà écrit son œuvre quand l'ornithorynque apparaît en Occident – il était même entré dans une phase d'obnubilation mentale – et lorsqu'on finit par décider que l'ornithorynque est un mammifère qui pond des œufs, Kant est mort depuis quatre-vingts ans. Comment Kant aurait-il réagi face à un ornithorynque ? Cette question, qui relève seulement de l'expérience mentale, sert néanmoins à voir si la théorie du schématisme peut expliquer l'expérience d'un objet inconnu.

Kant aurait dû figurer le schème de l'ornithorynque en partant d'impressions sensibles, mais ces impressions sensibles ne se seraient adaptées à aucun schème précédent (comment Kant pouvait-il *concevoir* un oiseau quadrupède, ou un quadrupède avec un bec ?). Kant, réfuteur de l'idéalisme, aurait parfaitement su que l'ornithorynque *existait*, dès lors que l'intuition sensible le lui présentait ; par conséquent il devait pouvoir être pensé, et la forme qui lui serait conférée, d'où qu'elle vînt, devait pouvoir être construite. A quel problème aurait-il donc eu affaire ?

En introduisant le schématisme dans la première version de son système, Kant avait entre les mains, comme l'a suggéré Peirce, un concept explosif qui l'obligeait à aller plus loin, vers la *Critique de la faculté de juger*. Le jugement est la faculté de subsumer le particulier sous le général ; si le général (la loi, la règle) est déjà donné, le

jugement est *déterminant*. Mais si *seul le particulier est donné et qu'il faut trouver le général*, alors le jugement est *réfléchissant*. Or quand on passe du schème au jugement réfléchissant, c'est la nature même des jugements déterminants qui entre en crise. Car la faculté de juger déterminante (on l'apprend dans le chapitre de la CFJ sur la dialectique de la faculté de juger téléologique) « ne possède pas de principes qui fondent des *concepts d'objets* » ; elle se borne à subsumer des objets sous des lois ou des concepts donnés comme principes. « Ainsi la faculté de juger transcendante, qui contenait les conditions pour subsumer sous des catégories, n'était-elle pas pour elle-même *nomothétique*, mais elle énonçait seulement les conditions de l'intuition sensible sous lesquelles de la réalité (une application) peut être fournie à un concept donné » (CFJ §69).

L'hypothèse réaliste fondamentale de Kant l'empêche de penser que les objets de la nature *n'existent pas* indépendamment de nous : ils se tiennent devant nous, fonctionnent d'une certaine manière, et procèdent par eux-mêmes ; un arbre produit un autre arbre – de la même espèce – et dans le même temps, il croît, donc se produit aussi lui-même comme individu ; l'œil d'une feuille d'arbre, greffé sur la branche d'un autre, produit encore une végétation de la même espèce ; l'arbre vit comme un tout où les parties convergent, puisque les feuilles sont produites par l'arbre, mais sa défoliation aurait une incidence négative sur la croissance de son tronc. Donc l'arbre vit et croît suivant une loi organique interne qui lui est propre (CFJ §64).

Mais ce n'est pas à partir de l'arbre qu'on peut savoir ce qu'est cette loi, étant donné que les phénomènes ne nous disent rien du noumène. Les formes *a priori* de l'entendement pur ne nous le disent pas davantage, car les êtres naturels répondent à des lois particulières et multiples ; celles-ci devraient pourtant être considérées comme nécessaires, suivant un principe de l'unité du divers, qui nous est d'ailleurs inconnu.

Ces objets naturels sont (outre les lois très générales qui rendent pensables les phénomènes de la physique) justement les chiens, les pierres, les chevaux – et les ornithorynques. Au sujet de ces objets, nous devons pouvoir dire comment ils s'organisent en genres et en espèces mais – attention – genres et espèces ne dépendent pas de notre arbitraire classificatoire : « il y a dans la nature une subordination qui nous est compréhensible des genres et des espèces ; les genres, à leur tour, se rapprochent les uns des autres suivant un principe commun, afin que soit possible un passage de l'un à l'autre et, par là, à un genre supérieur » (CFJ, Intr. V).

On essaie alors de construire le concept de l'arbre *comme si* les arbres étaient tels que nous pouvons les penser. On imagine quelque chose comme possible selon le concept (on essaie d'accorder la forme à la possibilité de la chose elle-même, même si nous n'en avons aucun concept), et on le pense comme organisme obéissant à des fins.

Interpréter une chose *comme si* cette chose était d'une certaine façon, signifie avancer une hypothèse, car « la faculté de juger réfléchissante doit subsumer sous une loi qui n'est pas encore donnée et qui n'est donc, en fait, qu'un principe de la réflexion sur des objets pour lesquels, objectivement, nous manquons totalement d'une loi ou d'un concept de l'objet quipuisse suffire à titre de principe pour les cas qui se présentent » (CFJ §69). Ce doit être un type d'hypothèse très hasardeux, car du particulier (d'un Résultat), il faut inférer une Règle qu'on ne connaît pas encore ; et pour trouver la Règle, il faut faire l'hypothèse que ce Résultat est un Cas de cette Règle à construire. Ce n'est pas Kant bien sûr qui s'est exprimé en ces termes, mais le kantien Peirce, et il est clair que la faculté de juger réfléchissante n'est autre qu'une *abduction*.

Dans ce processus abductif, on l'a dit, les genres et les espèces ne sont pas pur arbitraire classificatoire – s'ils étaient tels, ils ne pourraient se stabiliser qu'une fois l'abduction faite, à une phase avancée de l'élaboration conceptuelle. Il nous faut admettre, à la lumière de la troisième *Critique*, que le jugement réfléchissant, en tant que téléologique, attribue déjà un caractère d'« animalité » (ou d'« être vivant ») dans la construction schématique. Réfléchissons à ce qui serait arrivé si Kant avait vu un ornithorynque. Il aurait eu l'intuition d'une diversité de traits qui l'aurait obligé à construire le schème d'un être autonome, non mû par des forces extérieures, présentant une coordination dans ses mouvements, un rapport organique et fonctionnel entre son bec (qui lui permet de prendre de la nourriture), ses pattes (qui lui permettent de nager), sa tête, son tronc et sa queue. L'animalité de l'objet se serait offerte à lui comme élément fondateur du schème perceptif, et non comme attribution abstraite successive (qui n'aurait fait que ratifier conceptuellement ce que le schème contenait déjà)³¹⁷.

Il semble donc qu'on doive parler d'une forme de *pré-catégorial perceptif* qui précède la catégorisation conceptuelle ; c'est pourquoi l'animalité qu'on perçoit en voyant le chien ou le chat n'a encore rien à voir avec le genre ANIMAL sur lequel s'interroge la sémantique au moins depuis l'époque de l'arbre de Porphyre. Si Kant avait pu observer l'ornithorynque (sa morphologie, ses us et coutumes) comme on l'a fait progressivement au cours des deux

siècles qui ont suivi, il serait sans doute arrivé à la même conclusion que Gould (1991, p. 277) : cet animal, loin de représenter un essai maladroît de la nature, est un chef-d'œuvre de *design*, un exemple parfait d'adaptation au milieu. En effet, son pelage le protège de l'eau froide, il sait réguler sa température corporelle, sa morphologie le rend apte à plonger dans l'eau, à trouver de la nourriture en fermant yeux et oreilles, ses membres antérieurs lui permettent de nager, tandis que ses membres postérieurs et sa queue lui servent de gouvernail, enfin ses éperons postérieurs font de lui un animal capable de se battre contre les autres mâles pendant la saison des amours. Gould n'aurait probablement pas pu livrer cette lecture « téléologique » de l'ornithorynque si Kant n'avait suggéré qu'« un produit organisé de la nature est celui dans lequel tout est fin et réciproquement aussi moyen » (CFJ §66), et que les produits de la nature se présentent (à la différence des machines, mues par une simple force motrice, *bewegende Kraft*) comme des organismes agités intérieurement par une *bildende Kraft*, une faculté, une force formante.

Gould n'a pourtant rien trouvé de mieux, pour définir cette *bildende Kraft*, que de se référer à la métaphore du *design*, qui est une manière de façonner des êtres non naturels. Je ne crois pas que Kant aurait pu lui donner tort, même s'il se serait alors découvert en heureuse contradiction. C'est que la Faculté de Juger, dès lors qu'elle entre en scène comme réfléchissante et téléologique, renverse et domine tout l'univers du connaissable et investit tout objet pensable, y compris une chaise. Il est vrai qu'une chaise, en tant qu'objet d'art, pourrait être jugée seulement comme belle, comme pur exemple de finalité sans but et d'universalité sans concept, comme source désintéressée de plaisir, résultat d'un libre jeu de l'imagination et de l'entendement. Mais à ce stade, peu s'en faut qu'on ajoute une règle et un but là où nous avons essayé de les abstraire, et cette chaise sera vue suivant l'intention de celui qui l'a conçue comme unobjet fonctionnel, finalisée pour son but propre, structurée organiquement de sorte que chacune de ses parties soutienne le tout.

Kant passe ainsi de manière assez désinvolte des jugements téléologiques concernant des êtres naturels aux jugements téléologiques concernant des produits artificiels :

Si quelqu'un, dans un pays lui semblant inhabité, voyait une figure géométrique dessinée dans le sable, comme par exemple un hexagone régulier, sa réflexion, en se mettant à la recherche d'un concept de cette figure, appréhenderait, bien que de façon obscure, l'unité du principe de sa production par l'intermédiaire de la raison,

et ainsi en viendrait-il à juger, d'après celle-ci, que le sable, la mer avoisinante, les vents ou même les animaux dont il connaît les empreintes, ou toute autre cause dépourvue de raison, ne peuvent être le fondement de la possibilité d'une telle figure : car le hasard d'une coïncidence avec un tel concept, qui n'est possible que dans la raison, lui paraîtrait si infiniment grand qu'autant vaudrait qu'il n'y eût à cet égard absolument aucune loi naturelle, en sorte que dès lors qu'il n'y aurait non plus aucune cause résidant dans la simple action mécanique de la nature qui puisse contenir aussi la causalité d'un tel effet, mais que cette causalité ne pourrait résider que dans le concept d'un tel objet, en tant que concept que seule la raison peut fournir et avec lequel elle peut comparer l'objet ; par conséquent, cet effet pourrait être absolument considéré comme fin, non pas toutefois comme une fin de la nature, mais comme un produit de l'art (*vestigium hominis video*) (CFJ §64).

Kant vient tout juste de nous raconter comment se développe une abduction digne de Robinson Crusoé. En ce cas, l'art a encore imité une figure régulière, qui n'est pas inventée par l'art, mais le produit d'intuitions mathématiques pures. Un autre exemple, précédant de peu celui à peine cité, suffirait à répondre à cette objection : Kant propose comme exemple de finalité empirique (opposée à la finalité pure du cercle, qui semble être conçu pour faire ressortir toutes les démonstrations qu'on peut en déduire), un beau jardin, où l'art prévaut sur la nature, avec ses parterres de fleurs et ses allées bien ordonnées ; on parle de finalité empirique, certes, et réelle, en tant que nous savons bien que le jardin a été disposé suivant un but et une fonction. Voir le jardin ou la chaise comme organisme finalisé requiert une hypothèse moins hasardeuse, car je sais déjà que les objets artificiels obéissent à l'intention de l'artisan, tandis que pour la nature, le jugement postule la fin (et indirectement, une formativité créatrice, une sorte de *natura naturans*) comme unique possibilité pour la comprendre. Même l'objet artificiel ne peut pas, de toute façon, ne pas être investi par le jugement réfléchissant.

Cette version téléologique du schème ne se déploie pas de façon tout à fait claire, même dans la troisième *Critique*. Voyons par exemple le paragraphe 59, qui n'a cessé d'attirer ceux qui ont voulu trouver chez Kant les éléments d'une philosophie du langage. On y trouve d'abord esquissée une différence entre *schèmes*, propres aux concepts purs de l'entendement, et *exemples* (*Beispiele*), qui valent pour les concepts empiriques. L'idée en elle-même ne manque pas d'attrait : dans le schème du chien ou de l'arbre entrent en jeu des idées *prototypiques*, comme si l'on pouvait, par l'*ostension* d'un chien (ou de l'image d'un chien singulier), représenter tous les autres

chiens. Reste à savoir comment faire pour que cette image, qui doit servir de médiation entre le divers de l'intuition et le concept, ne soit pas déjà tissée de concepts – pour être l'image d'un chien *en général* et non de *ce* chien-là. Encore une fois, quel « exemple » de chien pourrait servir de médiation entre intuition et concept, étant donné que pour les concepts empiriques, il semble que le schème coïncide avec la possibilité de figurer un concept générique ?

Aussitôt après, Kant précise que l'exhibition sensible de quelque chose (« hypotypose ») est *schématique* lorsque à un concept saisi par l'entendement est donnée l'intuition correspondante (cela vaut pour le schème du cercle, indispensable pour comprendre le concept d'« assiette ») ; elle est en revanche *symbolique* lorsque à un concept que seule la Raison peut penser, et pour lequel il n'y a pas d'intuition correspondante, est attribuée une intuition par analogie : c'est ce qui se produirait si je voulais représenter l'état monarchique comme un corps humain. Kant parle certainement ici non seulement de symboles au sens logico-formel (qui sont pour lui de simples « caractérismes »), mais aussi de phénomènes comme la métaphore ou l'allégorie. Mais entre schèmes et symboles, un hiatus demeure (pensons seulement, une fois encore, à l'ornithorynque), en vertu duquel l'intuition existe, mais pas encore le concept, que je ne peux ni reconnaître ni définir par métaphore.

13.6. L'*Opus Postumum*

C'est dans l'*Opus Postumum* que Kant comble ce hiatus, en cherchant à déterminer encore davantage les différentes lois particulières de la physique qui ne peuvent être déduites seulement des catégories. Pour pouvoir fonder la physique, il doit postuler l'éther comme matière qui, répandue dans tout l'espace cosmique, se trouve dans tous les corps et les pénètre.

Les perceptions extérieures, en tant que matériau pour une expérience possible et auxquelles ne manque que la forme de leur connexion, sont l'effet de forces agitantes (ou motrices) de la matière. Or, pour médiatiser l'application de ces forces motrices aux rapports qui se présentent dans l'expérience, il faut d'abord identifier des lois empiriques. Celles-ci ne sont pas données *a priori*, mais nécessitent des concepts *construits* par nous (*selbstgemachte*). Ces concepts, qui ne sont pas donnés par la raison ou par l'expérience, sont des concepts *factices* (*conceptus factitii*). Ils sont *problématiques* (on se souvient qu'un jugement problématique

dépend du postulat de la pensée empirique en général, en vertu duquel ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience est possible).

De tels concepts doivent être mis au fondement de l'étude de la nature. On doit donc postuler (dans le cas du concept factice d'éther) un tout absolu subsistant dans la matière. Kant répète à plusieurs reprises que ce concept n'est pas une hypothèse, mais un postulat de la raison ; sa méfiance envers le terme *hypothèse* a des racines newtoniennes : en effet, un concept (construit, pour ainsi dire, sur rien) qui rend possible la totalité de l'expérience est une abduction, qui recourt, pour expliquer certains Résultats, à une Règle construite *ex novo*³¹⁸.

Vittorio Mathieu (1984) observe, à propos du dernier Kant, que « l'entendement fait l'expérience, en projetant la structure selon laquelle les forces motrices de l'objet peuvent agir ». Le jugement réfléchissant, plutôt que de produire des schèmes à partir de son observation, produit des schèmes pour pouvoir observer, et expérimenter. « Cette doctrine va au-delà de celle de la *Critique* par la liberté qu'elle attribue à la projection intellectuelle de l'objet » (Mathieu 1984, p. 21). Mathieu remarque encore que « même en maintenant la structure nécessaire des catégories, on peut prendre en considération une activité spontanée *ultérieure*, que l'entendement réaliserait à *partir* des catégories, mais sans s'y arrêter [...], en construisant non seulement ce qui *dérive* d'elles, mais tout ce qu'on réussirait à penser sans tomber dans la contradiction ». Peut-être Kant avait-il eu besoin, pour arriver à de telles hardiesses, de passer par la réflexion esthétique de la troisième *Critique* ; alors seulement « voit le jour un nouveau schématisme – le schématisme libre, sans concepts, *de l'imagination* – comme capacité originale d'organisation des perceptions » (Garroni 1986, p. 226).

Avec ce schématisme tardif, l'entendement ne se limite pas à construire la simple détermination d'un objet possible ; il *fait* l'objet, le *construit* et, dans cette activité (en soi problématique), il procède par tentatives.

La notion de tentative devient ici cruciale. Si le schème des concepts empiriques est un schème construit, qui cherche à rendre pensables les objets naturels, et si la synthèse des concepts empiriques n'est jamais complète, car on peut toujours découvrir dans l'expérience de nouveaux caractères du concept (L I §103), alors les schèmes eux-mêmes ne pourront qu'être révisables, faillibles, destinés à évoluer dans le temps. Si les concepts purs de

l'entendement pouvaient constituer une sorte de répertoire intemporel, en revanche les concepts empiriques ne peuvent que devenir « historiques » ou culturels³¹⁹.

Bien que Kant n'ait pas proprement dit cela, il semble difficile de le taire si l'on tire les ultimes conséquences de la doctrine du schématisme. C'est du moins ainsi que l'a entendu Peirce, qui a résolument placé l'ensemble du processus cognitif sous le signe de l'inférence hypothétique, en vertu de laquelle les sensations apparaissent comme interprétations de stimuli ; les perceptions comme interprétations de sensations ; les jugements perceptifs comme interprétations de perceptions ; les propositions particulières et générales comme interprétations de jugements perceptifs ; les théories scientifiques comme interprétations de séries de propositions (cf. Bonfantini et Grazia 1976, p. 13).

Face à la segmentabilité infinie de l'expérience, tant les schèmes perceptifs que les propositions sur les lois de nature recoupent des entités ou des rapports qui – bien qu'avec une différence de degré – restent toujours hypothétiques et soumis à la possibilité de faillibilisme.

A ce stade, le transcendantalisme connaîtra naturellement lui aussi « sa » révolution copernicienne. Ainsi, on ne cherchera plus la garantie que nos hypothèses soient « justes » (ou du moins acceptables comme telles, jusqu'à preuve du contraire) dans l'*a priori* de l'entendement pur (même si les formes logiques les plus abstraites sont préservées), mais dans le consensus, historique, progressif, temporel lui aussi, de la Communauté³²⁰. Face au risque du faillibilisme, même le transcendantal s'historicise, et devient une accumulation d'interprétations acceptées – acceptées après un processus de discussion, de sélection, de reniement³²¹. Instable fondation que celle basée sur le pseudo-transcendantal de la Communauté (idée optative, plus que catégorie sociologique) : pourtant, c'est bien le Consensus de la Communauté qui nous fait aujourd'hui pencher pour l'abduction de Kepler plutôt que de Tycho Brahe. Naturellement, la Communauté a fourni ce qu'on appelle les preuves, mais ce n'est pas l'autorité de la preuve en elle-même qui nous convainc, ou qui nous retient de la falsifier : c'est plutôt la difficulté à remettre en question une preuve, sans bouleverser tout le système, et le paradigme qui la soutient.

Cette dé-transcendentalisation de la connaissance, qu'on retrouve sous l'influence explicite de Peirce dans la notion d'« assertion justifiée » de Dewey – ou comme on le dit plus volontiers de nos jours, d'*assertabilité garantie* – reste présente dans les différentes

conceptions holistiques du savoir.

14.

Sémiose naturelle et parole dans *Les fiancés* d'Alessandro Manzoni³²²

Faire l'histoire des idées sémiotiques ne signifie pas seulement faire l'examen des théories philosophiques ou linguistiques où il est explicitement question du signe et de la communication. Souvent, des idées loin d'être insignifiantes sur ces phénomènes sont soit exprimées – même indirectement – dans les déclarations de poétique d'écrivains et d'artistes, soit extrapolées à partir de la façon dont sont narrativement mis en scène des processus de signification et de communication.

Dans cette perspective, il est permis de se demander – bien que la question soit insolite – s'il existe une sémiotique manzonienne : non celle qu'on peut extrapoler à partir des essais théoriques et critiques de Manzoni, où il est question du genre du roman historique et d'autres problèmes que nous définirions aujourd'hui comme de théorie littéraire, mais une sémiotique saisie vraiment dans le vif de son œuvre narrative.

14.1. Action et parole

« A leurs actes, mon cher : on connaît l'homme à ses actes³²³ », dit l'aubergiste du village dans le chapitre VII, montrant autant de sagacité que l'hôte de la Pleine Lune pour reconnaître des gentilshommes ou des sbires à leur habit, à leur ton, à leur comportement. De son côté (une page avant), Renzo aperçoit en entrant dans l'auberge un « brave³²⁴ » en sentinelle, coiffé d'un bérêt plat de velours cramoisi, ses tresses relevées par un peigne sur la nuque, armé d'un gourdin, qui ne prend pas la peine de s'écarter pour le laisser passer, et ses compagnons qui jouent à la mourre, échangeant entre eux des signes de tête éloquents. Renzo est dans ce *Bildungsroman* le petit dernier, c'est-à-dire le dernier à se familiariser avec les signes et la façon dont les autres les

interprètent (ce n'est qu'à la fin qu'il saura ce que peut signifier « saisir le heurtoir [des portes] » et « attacher une clochette à son pied ») ; « incertain, [il] regardait ses deux invités [Tonio et Gervais], comme s'il voulait chercher sur leur mine une interprétation de tous ces signes », ce qui est pour lui une chose encore difficile. Il n'a pas encore suffisamment vécu, et seule « la vie est comme la pierre de touche des paroles » (XXII).

Doutant d'un cours rationnel de l'histoire humaine, et de toute bonne intention qui ne tiendrait pas compte de l'hétérogenèse des fins, craintif du mal qui se niche dans les choses du monde, méfiant envers les puissants et leur art de s'imposer aux humbles, Alessandro Manzoni semble avoir synthétisé son bon sens d'homme des Lumières et sa rigueur de janséniste dans une formule sémiotique que de nombreuses pages de son roman permettent d'extrapoler : (i) il y a une sémiose naturelle, que les humbles dotés d'expérience exercent presque instinctivement, en vertu de laquelle les différents aspects de la réalité, s'ils sont interprétés avec prudence et en connaissance des aléas de la vie, se présentent comme des symptômes, des indices, des *signa* ou *semeia* au sens classique du terme ; (ii) il y a la sémiose artificielle du langage verbal, lequel soit serévéle insuffisant pour rendre compte de la réalité, soit est utilisé avec une malice explicite pour la masquer, presque toujours à des fins de pouvoir. Le langage verbal est donc trompeur par nature, tandis que la sémiose naturelle n'induit en erreur et ne pousse à la méprise que lorsqu'elle est polluée par le langage qui la redit et l'interprète, ou lorsque l'interprétation est obscurcie par les passions.

Une métaphysique tient lieu de toile de fond à cette sémiotique : la réalité existe, et peut être questionnée, pourvu qu'on s'attache à « une méthode proposée depuis si longtemps, et qui consiste à observer, à écouter, à comparer, à réfléchir, avant de parler » (XXXI). Il ne faut pas se fier à l'apparent simplisme de cette maxime. Le précepte galiléen ici répété sous forme populaire est celui que, face à la réalité quotidienne, les bons et les avisés mettent en pratique dans le roman, à la lumière du bon sens et non selon les lois de l'Académie du Ciment. Mais quand il se retrouve à devoir l'appliquer à la reconstruction historique, Manzoni ne nous le montre pas moins à l'œuvre. Puisque les paroles sont trompeuses, et qu'on ne connaît du passé que ce que des comptes-rendus verbaux nous en disent, Manzoni recourt d'instinct à un précepte déjà formulé par saint Augustin dans le *De doctrina christiana* : face à plusieurs versions des livres sacrés, toutes traductions de traductions, le mystère d'un texte hébreu original – désormais

irréremédiablement pollué – demeurant entier, il ne reste qu'à confronter les versions entre elles, à les mettre en contradiction, et à tirer de l'une les éclaircissements qui font défaut dans l'autre.

C'est ainsi que procède Manzoni face au manuscrit de l'Anonyme, dont l'absence de fiabilité se voit, pour ainsi dire, comme le nez au milieu de la figure, par les excès verbaux dont il se pare avec une emphase baroque. Comme il croit voir apparaître sous ce discours (verbal) une « si belle histoire » (et une histoire *est une fabula*, une séquence de faits ou, comme dirait Aristote, l'imitation d'une action, une chose non verbale), Manzoni décide alors de « fouiller dans les mémoires de ce temps, pour savoir si le monde marchait vraiment de cette façon ». L'enquête, en tant que confrontation entre différents textes, dissipe les doutes : même masqué par tant d'artifices linguistiques, quelque chose a dû se produire.

Le même procédé est utilisé à l'égard de la peste. Voyons l'ouverture du chapitre XXXI : « La peste [...] était effectivement entrée », où ce *effectivement*, intrusion véridictive de la voix du narrateur, liquide une fois pour toutes le doute qui pourrait surgir de textes verbaux opposés. La chose en soi, l'objet dynamique existe ou a existé quelque part ; notre problème consiste à interpréter des signes pour le faire réapparaître. Mais là encore, aussi longtemps qu'on a affaire à des relations, « chacune omet des faits essentiels, qui sont recueillis en d'autres ; en chacune, des erreurs matérielles, que l'on peut reconnaître et rectifier avec l'aide de quelque autre, ou du peu qui demeure des actes de l'autorité publique, édités, ou inédits ; souvent, dans l'une, on peut trouver les causes dont on avait vu, dans une autre, et comme fortuits, les effets ». Ainsi, « en examinant et en confrontant » les différentes sources, on peut espérer non seulement identifier les faits les plus importants, mais aussi « les disposer dans l'ordre réel de leur succession ».

Notre intention ici n'est pas de remettre en cause la notion manzonienne de vérité historique, ni sa théorie de la connaissance, qui vaut ce qu'elle vaut, mais plutôt de souligner, outre le fait que la méticulosité philologique n'est pas pratiquée à fond, que les relations verbales sont trompeuses par nature. Manzoni auteur pourra bien reconstruire à travers le langage l'ordre des actions, les personnages du roman n'en sont pas moins soit des pauvres diables, soit des persécuteurs de pauvres (seuls les bons ont une sorte d'intuition, aurais-je envie de dire, paraphilologique), et en général dans le roman le langage est porteur de vent, sinon de mensonge.

Voyons la page que Manzoni (et non Quine) consacre dans le chapitre XXVII à l'impossibilité, non de la traduction d'une langue à

une autre, mais de ce processus d'interprétation quotidien par lequel l'illettré dicte au copiste ce qu'il veut dire, le copiste écrit ce qu'il entend et qui lui paraît devoir être arrivé, le lecteur du destinataire interprète pour son compte et le destinataire illettré déforme à son tour, contraint à chercher des critères interprétatifs dans les faits qu'il connaît. On a là une représentation extrêmement efficace de la façon dont le message est déformé à travers des interprétations successives et conduit à exprimer non seulement ce que l'émetteur d'origine ne voulait pas dire, mais peut-être aussi ce que ce message, comme manifestation linéaire d'un texte, accordé à un code, ne devrait pas dire, si une communauté d'interprètes inspirée par le bon sens et par le respect des règles se mettait d'accord, dans un effort d'interaction, pour en tirer une lecture publiquement acceptable. Or cela ne se produit pas, et la page manzonienne semble être la peinture d'un processus de dérive interprétative. « Comme autrefois deux scolastiques disputant depuis quatre heures sur l'entéléchie ».

Le villageois qui ne sait pas écrire, et qui en aurait besoin, s'adresse donc à quelqu'un qui connaisse cet art, en le choisissant, autant qu'il est possible, parmi les gens de sa condition, car avec les autres, il hésite, ou il s'y fie peu. Il informe, avec plus ou moins d'ordre et de clarté, des circonstances et des antécédents ; il lui expose, de la même manière, ce qu'il faut mettre sur le papier. Le lettré en comprend une partie, en comprend mal une autre, donne quelques conseils, propose quelques changements, et dit : « Laissez-moi faire. » Il prend la plume, met, comme il peut, en forme littéraire, les pensées de l'autre, les corrige, les améliore, charge ou atténue, retranche aussi, selon ce qui lui semble convenir le mieux ; car, point de remède, qui en sait plus que les autres ne peut se résoudre à n'être qu'un instrument entre leurs mains ; et lorsqu'il a part aux affaires d'autrui, il faut qu'il les fasse aller un peu à sa mode. Au surplus, ledit lettré ne réussit pas toujours à tout dire comme il voudrait ; quelquefois il lui arrive de dire tout autre chose ; à nous aussi, d'ailleurs, qui écrivons pour l'imprimerie. Quand la lettre ainsi composée parvient aux mains de son destinataire, si lui-même n'a point la pratique de l'alphabet, il la porte à quelque autre savant de même calibre, qui la lui lise et la lui explique. Naissent des questions sur ce qu'il faut comprendre, car l'intéressé, qui se fonde sur sa connaissance des faits antécédents, prétend que certains mots veulent dire telle chose ; et le lecteur, qui se tient à sa pratique de la composition littéraire, prétend qu'ils en veulent dire telle autre. Il faut bien, à la fin, que celui qui ne sait pas se remette entre les mains de celui qui sait, et qu'il lui confie la charge de la réponse, laquelle, faite dans le même goût que la lettre

reçue, sera sujette à la même sorte d'interprétation.

Et si cela ne suffisait pas encore, ce que don Ferrante fait du langage avec sa riche bibliothèque lorsqu'il s'agit de parler de la peste (chap. XXXVII) finit de prouver qu'il faut s'en méfier. Après deux chapitres remplis d'évidences non verbales, grâce auxquelles le lecteur sait tout désormais, le bibliothécaire aristotélien parvient, à l'aide de quelques syllogismes bien trouvés (la contagion ne peut être substance) et autant de paralogismes (la contagion ne peut être accident), à masquer si bien la réalité qu'il ne pourra la reconnaître que lorsqu'il n'en aura plus conscience. Juste punition infligée à l'arrogance de la parole, sa fameuse librairie « est peut-être encore dispersée dans les caisses des bouquinistes ».

Que les discours mentent, ou qu'ils ne puissent jamais en dire assez, cela semble clair. Preuve en est que de nombreux lecteurs ont compris le roman en sautant, par une paresse justifiée, tous les exemples de discours inconséquents, ambigus, confus, vivant l'un sur l'autre comme des parasites : les édits.

Qu'est-ce qui, à bien le lire, ne ment pas ? Je dirais, principalement, ce qui n'est pas aural, mais visuel, et dans l'aural, ce qui est de l'ordre du paralinguistique, du suprasegmental, du tonémique, des inflexions, des volumes, des rythmes de voix.

14.2. La sémiose populaire

On a fait allusion, au début de ce chapitre, à l'opposition entre une sémiose naturelle et la sémiose de la parole. Il serait inexact de dire que chez Manzoni se dessine avec netteté la différence classique entre une sémiose naturelle, motivée, non intentionnelle, et une sémiose conventionnelle et arbitraire. Je ne trouve pas de meilleure expression, pour définir le premier élément de l'opposition, que sémiose « populaire ». On a d'un côté le langage verbal, artificiel (trompeur), à la disposition des puissants, et de l'autre, divers systèmes de signes, qui comprennent certes les signes dits naturels, les symptômes médicaux et atmosphériques, les traits physionomiques, mais encore ces « langages » qui, loin d'être naturels, s'avèrent au contraire être l'effet de la règle et de l'habitude, comme les signes vestimentaires, les postures corporelles, les représentations picturales, les mises en scène folkloriques, la liturgie – tout en renvoyant, d'une certaine manière, à une compétence ancestrale et instinctive, qui appartient tant aux doctes qu'aux humbles. A cause de cette *naturalité* de la compétence,

de l'instinctive popularité de l'encyclopédie à laquelle elle se réfère, nous pourrions appeler cette sémiose, bien qu'elle s'appuie sur des règles et des coutumes, l'effet naturel d'un long dépôt dans le savoir collectif, non soumis aux variations rapides et confidentielles auxquelles s'expose l'exercice des arts verbaux.

Non que la sémiose populaire soit plus « vraie » que la sémiose verbale : nous verrons comment, et jusqu'à quel point, elle aussi peut permettre le malentendu et le mensonge. Elle apparaît néanmoins, aux yeux des humbles, plus compréhensible que le langage verbal et c'est pourquoi ils l'estiment plus digne de foi. Si bien que lorsqu'ils se trompent ou qu'ils sont trompés au sujet de ces formes de signification, ils semblent plus vulnérables, car ils n'exercent pas envers elles la méfiance systématique qu'ils exercent à l'égard du langage verbal. Nous verrons à ce propos ce qui se produit lors de la visite de Renzo chez le docteur Azzecca-Garbugli³²⁵ ou tout au long de l'épisode de la peste et des « oigneurs³²⁶ ».

Les humbles se méfient du langage verbal parce qu'il impose une syntaxe logique que la sémiose naturelle abolit, étant donné que celle-ci ne procède pas par séquences linéaires, mais par « tableaux », par iconologèmes fulgurants. Tandis que les trames des séquences linguistiques peuvent s'épaissir à l'infini en une forêt dans laquelle les simples se perdent, la sémiose naturelle permet, ou semble permettre, un accès plus facile à la vérité des choses, dont elle est un véhicule spontané : un geste vrai, instinctif, peut dénoncer la fausseté intentionnelle d'un geste précédent. Le notaire qui arrête Renzo lui parle de manière encourageante, et Renzo, qui ne se fie pas à ses paroles, pourrait se laisser tromper par son ton ; cependant le notaire lui fait passer les menottes, et à ce signe, Renzo comprend sans l'ombre d'un doute qu'il a des ennuis.

L'objet de la narration est cette sémiose populaire sous toutes ses formes, parce que à partir d'elle et à travers elle, le lecteur, non moins que les personnages, apprend ce qui est vraiment en train de se produire, c'est-à-dire l'*histoire*, sous le voile du *discours*.

Nous retrouvons, tout au long du roman, l'opposition entre signe « naturel » et signe verbal, entre signe visuel et signe linguistique. Manzoni, toujours embarrassé par le signe verbal, ou soucieux de se montrer méfiant à son égard, s'excuse, dans toutes les instances de l'énonciation dont il parsème son roman, de la façon dont il doit raconter, tandis qu'il prend un ton véridictif pour parler du crédit qu'il faut donner à une preuve, à une évidence, à une trace, à un symptôme, à un indice, à une pièce à conviction.

Ses personnages font de même :soit ils parlent avec l'intention délibérée d'utiliser le langage pour mentir, confondre, occulter les justes rapports entre les choses, soit ils s'excusent et regrettent de n'être pas capables de dire ce qu'ils savent. Même si Renzo veut que ses fils apprennent à lire et à écrire, il ne manquera pas de désigner ces artifices verbaux et grammatologiques comme des « coquinerie » (chap. XXXVIII). Quant au langage par excellence, le latin, Renzo s'en méfie, et la seule fois où il le cite, il en improvise une version babélique (« siés baraòs trapolorum », chap. XIV). Une fois seulement (au chap. XXXVII), après s'être réconcilié avec don Abbondio, il dit accepter le latin du sacrement du mariage et de la messe, mais parce que « celui-là est un latin sincère, sacro-saint comme celui de la messe : vous-mêmes, là, il faut que vous lisiez cequ'il y a dans ce livre ». Le *bon* latin, celui de la liturgie, n'est pas un langage parlé, c'est un chant, une formule, une psalmodie, un geste, qui ne dit pas, donc ne peut pas falsifier. Il a la même valeur qu'un vêtement, un signe de la main, une expression du visage : autant de signes (et Manzoni les appelle « signes » à plusieurs reprises) qui font justement partie d'une sémiose naturelle.

A ce stade, il faudrait parcourir à nouveau tout le roman pour vérifier si cette hypothèse tient, et si l'on y démêle à chaque pas une opposition évidente entre sémiose naturelle et langage. Il suffira, comme première approche, de soumettre quelques épisodes essentiels à vérification.

14.3. La rencontre avec les « braves »

Don Abbondio a vécu et sait interpréter beaucoup de signes. Il entre en scène en exhibant le signe par excellence, son index posé sur son bréviaire (que Manzoni, naturellement, appelle *segno*). Il côtoie un exemple de communication visuelle, « une petite chapelle sur laquelle étaient peintes certaines formes longues, serpentine, qui finissaient en pointe, et qui, dans l'intention de l'artiste, comme aux yeux des habitants du voisinage, figuraient des flammes », puis voit « quelque chose à quoi il ne s'attendait pas ». Toute la vie de don Abbondio, vécue à l'enseigne de la tranquillité, repose sur sa confiance en des schémas d'action habituels, des *frames* ou des *scenarii* communs, et sa tragicomédie naît précisément au moment où ces attentes sont frustrées – dès lors, il commence à voir des choses auxquelles il ne pouvait vraiment pas s'attendre, y compris un coquin qui devient un saint. Don Abbondio reconnaît

immédiatement les braves, à leurs habits, à leur maintien, à leur aspect, qui « ne laissent aucun doute quant à leur condition ». Vient ensuite la célèbre description des braves, sur la base de laquelle le lecteur pourra les reconnaître chaque fois qu'ils apparaissent dans le roman – sauf quand leurs cris les décrivent en paroles, car les descriptions qui émergent de cette confusion d'injonctions, de menaces, de prescriptions, sont ternes.

C'est parce que don Abbondio est en possession d'un code comportemental, vestimentaire, kinésique, qu'il reconnaît les braves comme tels. Autrement, on ne comprendrait pas pourquoi il pourrait, au premier regard, les identifier « comme des gens qui appartenaient à l'espèce des braves » (il est curieux que Manzoni suggère ici, avec une rigueur presque scolaire, le rapport sémiotique entre *type* et *token* en termes aristotéliens).

Notons en passant que don Abbondio sait parfaitement que ce n'est pas le titre mais l'habit qui fait le moine. Dans le dernier chapitre, il discutera en plaisantant avec Renzo du décret qui attribue aux cardinaux le titre d'« éminence », parce que tout le monde se fait désormais appeler monseigneur ou votre très illustre seigneurie ; mais comme d'ici peu, quiconque voudra se faire appeler éminence, l'innovation linguistique n'aura pas servi à mettre de l'ordre dans l'univers des dignités ecclésiastiques et des vanités humaines.

La rencontre avec les braves se déroule sous le signe de l'opposition entre parole et évidence visuelle. Les braves disent, mais ce que don Abbondio comprend vient toujours avant la parole. Le prêtre s'aperçoit « à certains de leurs gestes » que c'est lui qu'on attend ; il feint alors un comportement désinvolte, avec l'espoir vain de tromper ceux qui l'attendent, en glissant l'index et le majeur de sa main gauche sous sa soutane ; il réfléchit que s'enfuir à toutes jambes prendrait une signification malheureuse (« c'eût été leur dire, “poursuivez-moi”, ou pire »), simule de nouveau la désinvolture en récitant un verset à voix haute, se compose un visage empreint de quiétude et de joyeuse humeur (parce qu'il sait que, du moment où les gestes et les traits du visage disent, on peut les manipuler pour mentir), prépare un sourire et, pour signifier sa soumission, se campe sur ses deux jambes.

Quant aux braves, qui ne disent encore que des choses non menaçantes, ils parlent d'un air menaçant, « à l'oreille, mais d'un ton solennel de commandement », et ils savent très bien que leur aspect en dit plus que leurs phrases, parce que « si la chose devait se décider par des bavardages, vous finiriez bien par nous entortiller ».

Il y a tout de même un fait, à la fin de cet épisode, qui semble mettre notre hypothèse en crise, et ce fait mérite qu'on l'examine avec attention.

14.4. Les noms propres

Les braves nomment don Rodrigue, et « ce nom fut, dans l'esprit du curé, comme, au plus fort d'un orage nocturne, un éclair qui illumine un instant et confusément les objets d'alentour, et accroît la terreur ». Devant ce pouvoir du nom, il faudrait préciser que, de tous les *flatus vocis* auxquels nous ne pouvons nous fier, les noms propres, du fait de leur nature indiciale, revêtent un statut particulier, qui les rapproche des symptômes et des signes visuels.

Le romancier, certes, doit donner du crédit aux noms propres, pour identifier sans ambiguïté ses personnages. Or il semble que lorsqu'il a besoin d'étiquettes indispensables, comme pour Renzo, Lucia, Agnès, Tonio ou dame Praxède, Manzoni fasse les choix les plus neutres possibles, pêchant çà et là entre le calendrier et les Ecritures, jouant au maximum sur certaines typisations particulièrement sujettes à catachrèse. Pour les indispensables personnages historiques de la toile de fond, il utilise les noms que l'historiographie l'oblige à utiliser (Frédéric, Ambrogio Spinola, Ferrer), mais pour tout le reste, il déploie toute son attention à utiliser le moins possible d'anthroponymes et de toponymes, avec le gâchis d'astérisques que l'on sait, et de plates antonomases comme « la Dame », pour en venir à ce chef-d'œuvre de réticence qu'est l'innomé, qu'il va jusqu'à écrire avec une minuscule.

Manzoni a, en somme, la même répulsion à révéler des noms que Renzo lorsqu'il se trouve à l'auberge, face au pseudo-Ambrogio Fusella. Et s'il le fait, ce n'est pas uniquement pour obéir à certaines règles du genre. Il semble se méfier des noms car il s'aperçoit que même à leur sujet les chroniques, quiparlent des faits, sont ambiguës, tant et si bien qu'il ne connaît même pas le vrai nom de celui qui, le premier, a apporté la contagion et qu'il lui faut choisir entre deux, probablement faux tous les deux. Après avoir massacré les vrais noms, comme celui de Giangiacomo Mora, on a associé à l'étiquette une image qui ne correspond pas à la réalité, connotant de manière infâme un son qui devrait, au contraire, susciter un sentiment de pitié.

Les noms propres, signes embarrassants, ne seraient donc pas dignes de foi en tant que mots, et risqueraient de l'être moins

encore en tant que « désignateurs rigides ». Moins il y en a, mieux c'est. Ils fonctionnent cependant comme étiquettes : le lecteur *accroche* petit à petit au nom de Lucia tout ce que les gestes de la jeune femme ont fait pour la définir, et les personnages du roman feront de même. A l'évidence, le nom est d'autant plus efficace qu'il étiquette une série de caractéristiques déjà définies depuis le début – comme pour don Rodrigue – et des personnages déjà fixés par une hagiographie qui n'est pas remise en discussion – comme pour Frédéric : Rodrigue et Frédéric sont des clichés, le premier étant damné dès les premiers chapitres (si bien qu'à son sujet, on ne saura pas si la grâce l'a touché au moment de mourir) et le second imprégné de sainteté avant même d'entrer en scène. Voilà pourquoi leur nom a un pouvoir presque magique : à l'entendre seulement, on frissonne ou l'on se rassérène.

Mais que ce soit dans le cas des personnages déjà définis, comme Frédéric, ou de ceux en voie de définition, comme l'innomé, Manzoni peut utiliser des noms et atténuer sa méfiance envers le verbal, car en bon narrateur, il sait déjà que les noms propres sont de véritables crochets où suspendre des descriptions définies, et que ces descriptions proviennent d'un registre de comportements ou d'actions exprimés en termes de sémiotique naturelle.

Pour le reste, on ne peut pas dire que Manzoni exploite les noms pour suggérer des connotations de caractères. Le cas des surnoms diffamatoires des braves ne compte pas, car les braves, lorsqu'ils font leur apparition, sont déjà caractérisés pour ce qu'ils sont et doivent être. Voyons plutôt le cas limite du docteur Azzecca-Garbugli.

Celui-ci semble au départ défini par son surnom, mais ce n'est pas tout à fait vrai. Le théâtre des apparences visuelles qu'il dispose autour de lui séduit Renzo, du moins au début : les gestes de l'avocaillon sont empreints d'humanité, son cabinet est le garant de son savoir et de son respect pour la loi (avec les portraits des douze Césars, les rayons de vieux livres, la table encombrée de harangues, de suppliques, de libelles et d'édits). N'oublions pas non plus que la robe de chambre dont il se drape est une toge, même usée. Renzo, victime d'une scénographie séduisante, pense qu'on peut débrouiller des intrigues y compris à des fins honnêtes. Le nom n'a pas encore condamné le personnage, au contraire, la mise en scène l'exalte, du moins aux yeux de celui qui n'a pas l'expérience du monde. Tous les gestes du docteur rassurent Renzo : le fait de lui montrer les édits, de lui faire toucher de la main que les lois existent... Le docteur Azzecca-Garbugli ne devient odieux que lorsque Renzo se rend compte que sa façon de parler de la loi dissimule sa volonté de ne

pas la respecter, et il se révèle pour ce qu'il est lorsqu'il parle comme don Abbondio, c'est-à-dire lorsqu'il utilise le langage pour éluder la requête qui lui est faite. A ce stade, il accomplit des gestes sans équivoque, en chassant Renzo et surtout (l'exercice du symbolique a un coût matériel) en lui restituant les chapons.

14.5. Le pardon de frère Christophe

Grande représentation liturgique et d'étiquette, où la disposition des personnes, l'heure et le lieu, la mise en scène théâtrale, les vêtements et les attitudes corporelles décident de la vie et de la mort du repent, au-delà des paroles.

S'il y a duel déjà, c'est qu'il faut suivre des règles de comportement où la droite et la gauche, les froncements de sourcils, les tons de voix comptent ; le repentir de Christophe n'intervient qu'au moment où, « bien que l'homicide fût, en cetemps-là, chose si commune que toutes les oreilles étaient accoutumées à en entendre rapporter, [...] l'impression qu'il reçut à la vue de cet homme mort pour lui, et de cet homme mort par lui, [...] la chute de son ennemi, l'altération de ce visage », l'emportent sur ce que Christophe savait, et sait déjà depuis quelques instants. Mais venons-en au pardon.

Le sang appelle le sang ; que Christophe se repente, qu'il demande pardon, ou même qu'il se soit fait capucin, ne peut laver l'affront. Il faut pour cela une mise en scène habile, qui redise, dans les termes d'un code d'étiquette sévère, ce que les mots ne peuvent pas dire – idée dix-septième à nulle autre pareille, que Manzoni saisit avec un sens pictural aigu. D'où la réunion de tous les parents dans la grande salle, dans un tournoiement de longues capes, de hauts panaches, de « Durandal » pendantes, de collets empesés et crêpés, de traînements entravés de simarres à arabesques – une véritable liturgie laïque et nobiliaire. Les deux frères défilent rituellement devant la foule, et à ce moment déjà, ce sont « le visage et la contenance de frère Christophe » qui « dirent clairement à l'assistance » qu'il était vraiment repent. Que Christophe soit sincère ou non ne compte pas : il se comporte de façon sincère, avec le ton d'un homme sincère qui, d'une certaine manière, et d'instinct, théâtralise, en enfant de son siècle, et qui ne peut pas ne pas théâtraliser parce qu'il doit se contenir dans un cadre soigneusement prédisposé. Après quoi, Christophe agit suivant un scénario. Il s'agenouille, croise ses mains sur sa poitrine, baisse sa tête rasée. Il parle alors, dit des paroles de pardon, mais le récit est

clair : ce ne sont pas elles qui convainquent le frère de la victime et la foule des nobles. Le fait de convaincre a déjà été induit. Ce même frère (de la victime) a « une attitude de condescendance forcée et d'ire contenue » (une attitude, soulignons-le, comme un personnage de mélodrame), mais les attitudes (les postures rituelles) du repentí établissent que celles de l'offensé peuvent désormais changer. D'où – attitudes liturgiques et certainement ecclésiastiques – l'accolade et le baiser de paix, la demande et la remise du pain du pardon.

Que ce pain soit quelque chose de plus qu'un paraphernal de la cérémonie, qu'il ait créé le pardon de façon performative plutôt qu'il en ait témoigné, et qu'il continue de le maintenir en vie tant qu'il existera physiquement, Christophe le sait si bien qu'il en gardera un morceau avec lui toute sa vie. Dans le lazaret, juste après avoir rappelé à Renzo qu'en trente ans, il ne s'est pas encore consolé, selon la raison, de ce qu'il a fait, il confie le pain en héritage, en avertissement, en gage, en viatique, aux fiancés. Et si Christophe ne se sent pas blasphématoire en utilisant ce pain comme une relique, c'est parce qu'il sait qu'il a été consacré au cours d'un rite.

14.6. Autres exemples

On pourrait continuer ainsi, sans craindre qu'il en aille autrement. Dans la rencontre entre don Rodrigue et frère Christophe, les paroles courtoises que Rodrigue prononce au début de leur entretien sont démenties par « la manière dont elles étaient proférées » (chap. VI). Don Rodrigue demande de quelle façon il peut obéir, mais le ton fait entendre : « n'oublie pas devant qui tu es ». Quant à Christophe, il joue de la mise en scène lorsque, pour inspirer terreur au méchant, les menaces verbales d'un châtiment divin ne suffisant pas, il recourt (ou Manzoni recourt pour lui, ce qui revient au même) à une autre pose scénique, plus dix-neuviémiste que baroque : « reculant de deux pas, se campant fièrement sur le pied droit, la main droite sur la hanche, en levant la main gauche, l'index pointé vers don Rodrigue ; il lui planta en plein visage ses deux yeux enflammés ».

La religieuse de Monza se présente, avant même que le lecteur ne prenne connaissance de sa vie atroce, dans une page qui se ressent beaucoup du roman gothique, derrière la grille, condamnée d'emblée par ses ambiguïtés physionomiques, par son regard, par le soin séculier avec lequel elle serre sa taille et laisse échapper sur sa tempe une boucle de cheveux noirs, contre toute règle claustrale.

Nous ne savons rien encore de Gertrude, et pourtant nous en devinons déjà beaucoup. Les seuls à ne pas deviner sont Lucia, encore novice elle aussi dans les codes de la sémiologie naturelle, et le père gardien, qui a renoncé à interpréter pour des raisons politiques.

En outre, toute la formation de Gertrude est davantage faite de signes visuels que de paroles, des poupées de religieuses qu'on lui donne lorsqu'elle est enfant, à la ségrégation après sa rébellion, qui se concrétise en un jeu d'absences, de regards fuyants, de silences, de réticences : « Les jours passaient, sans que son père ni personne lui parlât de sa supplique, ni de sa rétractation ; sans qu'on lui fît la moindre proposition, ni avec des caresses, ni avec des menaces. Ses parents étaient graves, tristes, bourrus avec elle, sans jamais lui en dire la raison. » La possibilité de parler, et pour longtemps, ne lui est restituée qu'après qu'elle s'est rendue, car ce qu'elle devait comprendre désormais, elle l'a compris sans paroles.

Enfin, si Gertrude se condamne à la sépulture claustrale, c'est justement parce qu'on lui extorque des paroles qu'elle ne voudrait pas dire, qui n'expriment pas ce qu'elle sent, mais en tant que gestes rituels à valeur performative, à peine dites, ces paroles ne peuvent plus être retirées.

Au cours de sa visite à l'innomé (chap. xx), don Rodrigue n'offre l'hommage de ses respects qu'à travers une liturgie complexe de salutations et de dons aux braves de son hôte, et ce dernier, qui se présente immédiatement à travers ses salles tapissées de mousquets, de sabres et de pertuisanes, lorsqu'il va à la rencontre du visiteur, aussitôt, avant même de parler, regarde ses mains et son visage.

Dans le chapitre xxxiii, aux premiers avertissements de peste que reçoit don Rodrigue, il perçoit des signaux intérieurs sans équivoque, sur lesquels il ne peut se tromper, et le Griso comprend aussitôt dans quel état se trouve son maître en observant seulement son visage. Dans cet univers où, comme Manzoni nous l'a raconté dans les pages précédentes, l'ensemble de la société s'est battue pour ignorer ou pour ne pas comprendre les symptômes du mal – et elle pouvait le faire en tant qu'elle traduisait les évidences visuelles en rapports verbaux – les symptômes de don Rodrigue ne peuvent qu'être interprétés avec justesse, car ils ne peuvent pas être médiatisés verbalement. Nous avons affaire à l'évidence naturelle d'un « horrible bubon, d'un violet livide ». Mais le langage intervient immédiatement pour recouvrir la réalité. Don Rodrigue ment en disant qu'il se sent bien, le Griso ment en l'encourageant par des paroles et en lui professant l'obéissance alors qu'il s'apprête déjà à le livrer aux *monatti*³²⁷. Rodrigue et le Griso se comprennent

par des regards et se trompent par des paroles.

14.7. Le délire et la folie publique

Si l'on a essayé, jusqu'à présent, d'extrapoler une sémiotique implicite à partir de différents épisodes, Manzoni se montre en revanche beaucoup plus explicite dans les chapitres sur la peste (xxxI et xxxII).

En racontant comment la contagion se répand et comment la société entière en refoule l'idée, puis comment, le mal étant désormais indéniable, on lui invente une cause humaine et l'on construit (au sens où la presse peut construire un monstre ou un complot) la figure de l'oigneur, Manzoni parle de « délire » et de « folie publique ». Délire de la raison sans doute, mais la façon dont l'auteur en rend compte est la description d'un processus de tétatologie sémiotique, une alternance de falsification de signifiants et de substitution de signifiés.

Les premiers signes qui apparaissent (quelques cadavres) n'ont pas de code (« des signes inconnus de la plupart des vivants »). C'est Ludovic Settala, médecin ayant connu la peste précédente, qui fournit le code pour les interpréter. Mais quand des symptômes analogues surgissent à Lecco, le tribunal envoie des messagers pour recueillir le témoignage, verbal, d'un barbier ignorant, lequel fournit un code différent et mensonger : il s'agit d'effluves d'automne venus des marais, de malaises dus aux privations et aux violences endurées lors du passage de soldats allemands.

De nouvelles preuves surviennent, et l'on trouve en différents lieux les « marques » de la peste. On confie par écrit le compte-rendu de ce cas au gouverneur qui, prenant les écrits pour ce qu'ils valent, se déclare trop occupé par les préoccupations militaires. La population, de son côté, passionnément soucieuse de refouler la peur, se bat pour légitimer les codes les plus bizarres et attribue les symptômes aux causes les plus fantastiques.

Enfin, quelqu'un voit un bubon pour la première fois. Ici le signifiant devrait appeler, par nécessité d'une solide tradition symptomatologique, son signifié propre. Mais de ce bubon, qui n'a été vu que de quelques-uns, la plupart en entendent seulement *parler*. De leur côté les décrets, qui se multiplient vainement pour

prévenir la contagion, engendrent une confusion verbale et ne sont, comme d'habitude, pas respectés. Il semble en outre que les nouvelles arrivent de manière insuffisante et que « la rareté même des cas éloignait les soupçons de la vérité ». S'engage alors un processus qu'un épistémologue attribuerait à la faiblesse intrinsèque de toute méthode inductive (combien de cas sont nécessaires pour justifier la formulation d'une loi ?) mais qui, de fait, met en jeu une incertitude rhétorique, une perplexité sur la consistance que doit avoir une partie pour représenter le tout par synecdoque, ou sur l'évidence que doit avoir un effet pour être une bonne métonymie de sa cause. Dans tous les cas, devant l'incertitude au sujet des symptômes, les médecins tiennent tout prêt un bon artifice verbal. Ils attribuent aux symptômes imprécis « des noms de maladies communes, pour qualifier tout cas de peste qu'ils fussent requis de soigner, quels qu'en fussent les symptômes et les marques [segni] ».

L'opposition entre symptômes-signes et noms est évidente. Le signifiant visuel et naturel est occulté par un signifiant verbal qui en interdit la reconnaissance.

Certains hommes, toutefois, savent « voir » venir le fléau. Et ils sont marqués du « nom » d'ennemis de la patrie. Typique est le cas de Ludovic Settala car, pour avoir voulu dire ce qu'il avait vu, il risque le lynchage. Contre lui se dressent les médecins indolents qui, face à des « signes funestes : marques livides et bubons », recourent à des « escroqueries verbales » et parlent de « fièvre maligne » ou « fièvre pestilente ».

Une sorte de nouvelle figure rhétorique apparaît alors, qui articule l'univers de la sémiose naturelle. La mort de personnes connues (par antonomase) devient plus convaincante que les morts déjà sues. D'une certaine manière, ce qui avait été *dit* est maintenant forcément *vu*, du moins sous la forme d'une absence visible.

Dans cet enchevêtrement de signes visuels brouillés par des définitions verbales, certains finissent par croire que seule l'évidence visuelle publique pourrait entraver les agissements de la parole. « A l'heure du plus grand concours de peuple, au milieu des carrosses, des cavaliers, et des piétons, l'on vit les cadavres de cette famille que, par ordre de la salubrité, l'on menait nus, à ce cimetière, exposés sur un chariot, pour que la foule pût voir sur eux les marques évidentes de la peste. [...] L'on crut davantage à la peste. »

Il semble alors que la peste devienne évidente et que l'on

commence à en interpréter correctement les symptômes. Mais les agissements de la fausse conscience sont reproduits sur un autre plan. Ne pouvant nier le mal, on cherche à occulter les raisons de la contagion (au point qu'on oblige le cardinal à organiser une procession propitiatoire publique et solennelle, ce qui, naturellement, augmente les occasions d'infection). C'est alors que commence à se construire le mythe des oigneurs.

Manzoni lui-même résume, à la fin du chapitre XXXI, ce qui s'est passé dans ce procès de pestilence sémiosique comme une action exercée par la langue verbale (qui définit et nomme) sur l'effabilité naturelle des signes visuels, eux-mêmes déjà abondamment incompris à cause de précédentes incrustations passionnelles ayant obscurci la droite raison.

(i) « Au commencement donc, point de peste, absolument, en aucune façon : défense même d'en prononcer le nom » : contre l'évidence des symptômes agit le tabou qui pèse sur le signifiant linguistique.

(ii) « Puis, fièvre pestilente : on en admet l'idée, par le biais d'un adjectif » : on modifie le signifiant pour éviter d'en évoquer le signifié propre.

(iii) « Puis, non pas une vraie peste ; ou plutôt oui, une peste, mais en un certain sens » : on commence ici à modifier le contenu.

(iv) « A la fin, la peste, sans aucun doute, et sans contredit : mais déjà s'y est adjointe une autre idée, celle du *vénefice*, du maléfice, laquelle altère, et trouble l'idée qu'exprime ce mot. » Ici s'opère une transformation radicale, en vertu de laquelle on fait correspondre le mot, dont le contenu est un symptôme qui renvoie à une cause *p*, à un symptôme qui devrait avoir pour contenu une cause *q*. D'où une altération totale du signifié, en utilisant la possibilité qu'a le langage de modifier l'effabilité naturelle des signes visuels et des symptômes naturels.

Il semble alors qu'au lieu de disposer des mots pour masquer des évidences visuelles, la mauvaise conscience sociale commence à travailler par mise en scène d'évidences visuelles. Certains « avaient cru voir » quelqu'un enduire une cloison dans la cathédrale, on transporte alors cette cloison ainsi que des bancs sur le parvis, et l'on décide de les laver. Mais « cet amas entassé dehors produisit une profonde impression d'épouvante dans la multitude », qui croit et dit alors « que l'on avait oint ainsi tous les bancs de la cathédrale ». Curieux processus d'amplification : si beaucoup de morts n'avaient d'abord pas constitué une synecdoque suffisante

pour le fléau, désormais quelques morceaux de bois sont une synecdoque abondante pour le temple tout entier, et pour la pollution générale. Le lendemain matin, on découvre « un autre spectacle, plus étrange encore et plus significatif ». Si les bancs sur le parvis avaient été une mise en scène accidentelle, cette fois, la « saleté jaunâtre ou blanchâtre » qui recouvre les portes des maisons et les murs est une mise en scène manifestement intentionnelle, qu'elle soit le fruit d'une plaisanterie ou du terrorisme.

C'est alors que commence le véritable « délire ». Que l'histoire de ce délire ne soit pas seulement une histoire psychiatrique, mais l'histoire d'une machination, ou du moins l'histoire d'une métastase de la sémiose devenue folle, Manzoni le sait bien, ou s'en doute, du moment où il dit que « dans les erreurs, surtout dans celles d'une multitude, il me semble que le plus intéressant et le plus utile à observer est précisément le chemin qu'elles ont fait, les apparences et les formes sous lesquelles elles ont pu entrer dans les esprits, et les dominer ». Je ne crois pas qu'il y ait de meilleure façon d'indiquer un processus de formation de l'opinion publique à travers une interprétation déformée des signes, soit pour des raisons fortuites et instinctives, soit pour un projet ou un « coupable dessein ».

Longuement préparée par l'erreur des doctes qui, sous différents prétextes, avaient nié la contagion, ainsi que par la crainte des simples qui, mus par une passion naturelle, avaient cherché à refouler les évidences, la capacité sémiosique populaire, qui avait pourtant jusqu'alors toujours entravé la parole des intrigants dans le roman, se trouve définitivement corrompue. L'histoire des oigneurs est l'histoire d'une folie collective où n'importe quel symptôme se voit attribuer un sens déformé, c'est-à-dire où chaque fait, chaque geste, prélevé de force dans les contextes quotidiens, dans les *scenarii* coutumiers, se transforme en symptôme d'un signifié unique et obsédant. On prend pour des oigneurs ceux que leur habit trahit comme étrangers, on lynche un vieil homme parce qu'il a dépoussiéré un banc, on tente de lyncher Renzo parce qu'il frappe à une porte. Quelqu'un demande sa route, en enlevant son chapeau, et l'on pense aussitôt qu'il cache dans ses bords une poudre à lancer sur sa victime ; quelqu'un touche la façade de la cathédrale pour éprouver la consistance de la pierre, et la foule enragée se précipite sur lui...

Le système des expectatives normales saute. Don Abbondio, en voyant les braves, avait vu une chose inattendue, parce qu'il savait

ce qu'il aurait dû voir et ce qui, étant vu, serait avant-coureur de mauvaises nouvelles. Dès lors chacun ne voit plus rien, ne s'attend plus à rien, ou alors il voit et attend, il attend donc voit, toujours, le même signe. Un signifiant unique pour un unique signifié. Telle est cette obsession, cette folie publique.

14.8. Pour conclure

Langage verbal contre sémiose populaire ? Il suffirait, pour invalider cette conjecture, d'observer que Manzoni célèbre dans son roman la défaite de la parole et le triomphe de la sémiose populaire à travers la parole narrative. Mais cette objection concerne la sémiotique implicite de Manzoni lequel, loin de célébrer les limites du langage, est en train de montrer comment un auteur peut exposer (en paroles, naturellement) sa conception pessimiste du pouvoir de la parole. Heureuse contradiction, qui devient un peu moins contradictoire lorsqu'on se rend compte que tout roman se présente, dans son ensemble, comme une machine, inévitablement linguistique, qui s'efforce de faire revivre linguistiquement des signes qui ne sont pas linguistiques et qui accompagnent, précèdent ou suivent, avec une autonomie instinctive et violente qui leur est propre, le langage.

Cette capacité du langage verbal à évoquer ce qui n'est pas verbal a un nom en rhétorique : l'hypotypose.

Puisqu'on ne peut échapper à l'exercice de la parole (« parler, cela seul est en soi tellement plus facile que ces quatre choses ensemble, que nous-mêmes, je veux dire nous autres hommes, en général, nous sommes tous un peu à plaindre », fin du chapitre xxxi), nous dirons que *Les fiancés* peut élaborer et illustrer sa propre sémiotique implicite, et ne se présenter comme une célébration verbale de la sémiose populaire qu'au prix d'une chaîne ininterrompue d'hypotyposes.

Machine linguistique qui se célèbre en se niant, le roman nous dit quelque chose sur les autres façons de signifier et suggère qu'il est, en tant que chose verbale, à leur service, parce qu'il est le récit d'actions et non de paroles, et que même lorsqu'il raconte des paroles, il les raconte en tant qu'elles ont pris la fonction d'action.

Le seuil et l'infini. Peirce et l'iconisme primaire³²⁸

Cet essai a pour but de répondre à certaines objections adressées aux pages de mon *Kant et l'ornithorynque* (dorénavant K&O) où pour expliquer les processus perceptifs, je proposais la notion d'« iconisme primaire » et postulais un point de départ, c'est-à-dire un *primum* d'où partaient tous les processus inférentiels successifs. Je m'étais attardé sur ce point à cause d'une préoccupation née en 1990 avec *Les limites de l'interprétation* et qui s'était précisée sur un plan philosophique dans le premier chapitre de K&O, où je postulais un « socle dur de l'Etre ». Le noyau de ma thèse était que si l'on soutient une théorie de l'interprétation – et pour cette raison justement – il faut alors admettre que quelque chose nous est *donné* à interpréter.

Précisons tout de suite, si ce n'était pas déjà évident, que le *primum* d'où part une interprétation peut aussi être une interprétation précédente (comme lorsqu'un juge interprète les déclarations d'un témoin qui donne sa propre interprétation d'un fait), mais même dans ce cas, l'interprétation précédente (à interpréter) est prise comme *donnée*, et c'est elle – et pas autre chose – qu'il faut interpréter. Le problème est alors de savoir pourquoi le juge décide de partir de *ce* témoignage, et non d'un autre. Tel est justement le thème de ce qui suit.

15.1. Une relecture de Peirce

Cet éclaircissement fait, je rappellerai brièvement ce que je soutenais dans K&O. Toute cette discussion s'insérait dans un paragraphe (2.8) dont le titre, « Relecture de Peirce », était ambigu car on pouvait l'entendre de deux façons : comme une énième interprétation de la théorie peircienne (se présentant évidemment comme la seule fidèle et digne de foi) ou comme une libre

reformulation de certaines suggestions peirciennes.

Il aurait dû être évident que mon intention était la reformulation et ce, dès le début du paragraphe où je rappelais que Peirce, en cherchant à démêler entre *Ground*, jugement perceptif et Objet Immédiat, tentait de résoudre, du point de vue d'une vision inférentielle de la connaissance, le problème du schématisme kantien. Or, Peirce ayant fourni à ce sujet non pas une mais plusieurs réponses, je me sentais autorisé à en tenter une moi-même, sans prétendre qu'elle fût sienne. J'écrivais en effet : « je crois qu'il ne suffit pas de s'en remettre à la philologie, ou du moins n'ai-je pas l'intention de le faire en ce lieu. J'essaierai plutôt de dire comment, à mon avis, il faut lire (ou si vous voulez, reconstruire) Peirce, ou encore lui faire dire ce que je voudrais qu'il ait dit, parce que alors seulement je réussirai à comprendre ce qu'il voulait dire ».

Il suffirait donc de dire que mes propositions sur l'iconisme primaire n'étaient autre qu'une sauce de ma façon et que, n'étant pas Peirce, j'ai le droit de penser différemment de lui, si bien qu'on ne peut m'accuser d'avoir dit quelque chose d'injustifiable du point de vue de la sémiotique peircienne.

On ne peut pourtant pas jeter la pierre et cacher sa main. Non seulement ces propositions s'appuyaient continuellement sur des textes de Peirce, mais le problème dont je parlais touchait de près à l'un des principes fondamentaux de la sémiotique peircienne, à savoir l'anti-intuitionnisme, principe auquel j'ai aujourd'hui encore envie d'adhérer. Enfin, l'objet de mon discours était précisément ce stade du processus sémiotique que Peirce appelait *Firstness*, et il est indéniable que Peirce identifiait la *Firstness* à l' Icône (de même qu'il identifiait la *Secondness* à l'Indice et la *Thirdness* au Symbole) ; c'est ce qui explique pourquoi j'avais utilisé une formule comme « iconisme primaire », bien que j'aie depuis longtemps cherché à montrer qu'« iconisme » est un terme parapluie, recouvrant des phénomènes très différents entre eux.

Revenant aujourd'hui sur ce texte d'il y a dix ans, je crois nécessaire d'éclaircir une distinction entre « istes » et « ologues ». Dans le cas des penseurs qui n'ont pas créé de postérité militante, on fait seulement de l'historiographie et de la philologie (du type : « qu'est-ce que Platon a vraiment écrit » ou « que voulait dire Aristote »), et ce sont les « ologues » qui s'intéressent à eux, s'il est permis de forger des termes comme « platonologues », c'est-à-dire spécialistes de Platon. Il y a toutefois encore beaucoup de penseurs qui se réclament comme leurs disciples militants, en vertu de quoi il y a eu et il y a des néo-aristotéliens, des néo-thomistes, des néo-

hégéliens ou des néo-kantiens, et ce sont eux que j'ai appelés, par commodité, « istes ».

Qu'est-ce qui distingue un *iste* d'un *ologue* ? L'*ologue*, qui fait souvent véritablement œuvre d'ecdotique, doit nous dire si tel penseur a vraiment dit telle chose. Par exemple, un thomologue doit admettre que Thomas d'Aquin a vraiment dit que le péché originel se traduit avec la semence en une infection naturelle (*Summa theologiae* I-II, 81, 1), mais que l'âme est en revanche créée parce qu'elle ne peut dépendre de la matière corporelle (Thomas n'était pas traducianiste, mais créationniste). Pour Thomas, les végétaux ont une âme végétative, qui est absorbée, chez les animaux, par l'âme sensitive, tandis que chez les êtres humains, ces deux fonctions sont absorbées par l'âme rationnelle. Mais Dieu n'introduit l'âme rationnelle que lorsque le fœtus acquiert, graduellement, l'âme végétative d'abord, puis l'âme sensitive. Alors seulement, dans un corps déjà formé, est créée l'âme rationnelle (*Summa theologiae* I, 90 et *Summa contra gentiles* II, 89). Les embryons, qui n'ont que l'âme sensitive (*Summa theologiae* I, 76, 2 et I, 118, 2), ne participeront donc pas à la résurrection de la chair (*Supplementum* 80, 4).

Ainsi fait le thomologue. Quant au thomiste, il entend penser *ad mentem divi Thomae*, comme si Thomas parlait aujourd'hui. C'est pourquoi un thomiste pourrait, en développant les prémisses de saint Thomas, tracer des lignes de conduite éthique à tenir dans les débats actuels sur l'avortement, les cellules souches, etc.

Je crois toutefois qu'il existe une troisième position, entre *istes* et *ologues*, pour laquelle je ne trouve pas de meilleur terme que celui de *reconstructionnistes*. Ce qui me porte à le croire est d'avoir été confronté, dans mon premier travail d'histoire de la philosophie consacré à l'esthétique de Thomas, au problème suivant : Thomas n'a jamais consacré un texte spécifique à l'esthétique, mais a simplement parsemé son œuvre d'affirmations sur le beau et sur l'art. S'il avait dû écrire un texte spécifique (hypothèse qui n'est pas nouvelle étant donné qu'on lui a attribué pendant longtemps un *De pulchro et bono*, qui s'est ensuite révélé être une œuvre de son maître, Albert le Grand) ou s'il avait été interrogé à ce sujet (alors, à son époque), qu'aurait-il dit, à la lumière (et seulement à la lumière) de ce qu'est effectivement son système (tel que le reconnaissent aussi les *ologues*) ? Lorsqu'on soumet un système à ce genre d'interrogation, on peut aussi découvrir certaines de ses fissures : c'est ce qui m'est arrivé avec Thomas puisque, tout en

reconnaissant qu'il avait une théorie implicite de la beauté, facilement restructurable, je dénonçais finalement une aporie de son système³²⁹ (à condition justement de l'interpréter fidèlement, comme devrait le faire un *ologue*).

La saveur vaguement gödelienne de cette conclusion continue de me satisfaire, mais toute cette introduction servait surtout à dire que dans K&O, j'avais fait un choix de *iste*, alors que toutes les objections qui m'ont été adressées par la suite (voir ici §15.2) tendaient à reconstruire le problème du point de vue d'un *ologue*.

Je parlais en effet d'une suggestion de Fumagalli (1995, 3) selon laquelle semble se dessiner chez Peirce, à partir de 1885, un retour presque kantien à l'immédiateté de l'intuition, antérieure à toute activité inférentielle (le *Ground* n'est plus un prédicat, mais une sensation et l'indexicalité devient un type d'expérience qui prend la forme d'un choc, c'est un impact avec un individu, qui va « frapper » le sujet sans être encore une représentation). A ce propos, j'essayais de dire pourquoi la *Firstness* peircienne était justement une *primarité*, une sorte de moment auroral donnant naissance au processus perceptif. En parlant du *Ground*, Peirce nous dit que c'est une *Firstness*, et s'il a parfois été entendu comme « fond », comme « base » ou comme « fondement », ce n'est certainement pas au sens ontologique, mais gnoséologique. Il n'est pas *quelque chose* qui se porte candidat pour devenir *subjectum*, il est lui-même un prédicat possible, plus semblable à la reconnaissance immédiate exprimable par « rouge ! » (comme à un coup qui provoque de la douleur, on répond par « aïe ! ») qu'au jugement exprimable comme « ceci est rouge ». Dans cette phase, il n'y a rien qui nous résiste (ce serait le moment de la *Secondness*) ; Peirce dit que c'est une « pure *species* », au sens d'apparence, d'aspect (cf. Fabbrichesi 1981, p. 417) et il l'appelle icône, ressemblance, *likeness*³³⁰.

Peirce dit que l'idée du *First* est « si tendre qu'on ne peut la toucher sans l'abîmer » (CP 1.358). La *Firstness* est une présence « such as it is », un caractère positif (CP 5.44), une « quality of feeling », comme une couleur pourpre perçue sans aucune sensation de début ou de fin de l'expérience, elle n'est pas un objet ni n'est initialement inhérente à aucun objet reconnaissable, et n'a aucune généralité (CP 7.530). Ce n'est qu'en faisant entrer en jeu tant la *Secondness* que la *Thirdness* que le processus interprétatif peut commencer. Mais la *Firstness* est encore un « mere may-be » (CP 1.304), une potentialité sans existence (CP 1.328), une simple

possibilité (CP 8.329) – possibilité en tout cas d'un processus perceptif, « not rational, yet capable of rationalisation » (CP 5.119), quelque chose qui ne peut être pensé de façon articulée, ni affirmé (CP 1. 357). Ailleurs, Peirce entend par *feeling* « un cas de ce genre de conscience qui n'implique aucune analyse, comparaison, ou processus que ce soit, ni ne consiste totalement ou partiellement en un acte par lequel un champ de conscience se distingue d'un autre, un acte qui a sa propre qualité positive qui se suffit à elle-même, et qui est de lui-même tout ce qu'il est » (CP 1.306).

Je crois avoir déjà reconnu que, si cette *Firstness* avait le caractère d'une appréhension non médiatisée, on ne pouvait toutefois l'assimiler à l'intuition kantienne : en effet, elle n'est pas du tout intuition du divers offert par l'expérience, mais quelque chose d'absolument simple, que je tentais d'assimiler au phénomène des *qualia* (cf. Dennett 1991).

A propos d'un *quale*, Peirce ne parle pas encore de jugement perceptif, mais d'un pur « ton » de la conscience, qu'il définit comme au-delà de toute critique possible. Peirce ne dit pas qu'une sensation de rouge est « infaillible », il dit seulement qu'une fois qu'elle a été, même s'il s'agissait d'une illusion des sens, il reste indiscutable qu'elle a été. Dans K&O, je proposais comme exemple (pas du tout moqueur) le cas d'une ménagère de publicité, qui déclare « je croyais que mon drap était blanc, mais quand j'ai vu le tien... ». Devant la publicité pour un produit nettoyant, Peirce nous dirait que la ménagère a d'abord perçu la blancheur du premier drap (pur « ton » de la conscience) ; puis, après être passée à la reconnaissance de l'objet (*Secondness*) et avoir entamé une comparaison nourrie d'inférences (*Thirdness*), elle a pu affirmer que le second drap est plus blanc que le premier ; mais elle n'a pu effacer l'impression du premier qui, en tant que pure qualité, *a été*, et c'est pourquoi elle dit « j'étais (*d'abord*) convaincue d'avoir vu du blanc, mais je reconnais *maintenant* qu'il y a différents degrés de blancheur ». Alors seulement, la ménagère, réagissant à l'*album* de deux draps différents, est passée au prédicat de l'*albedo*, c'est-à-dire à un *général*, qu'on peut nommer et en vertu duquel existe un Objet Immédiat. C'est une chose que de sentir un objet comme blanc, sans même encore avoir eu conscience que nous avons affaire à quelque chose d'extérieur à la conscience, c'en est une autre d'opérer la *préscission* en vertu de laquelle on prédique de cet objet la qualité d'être blanc.

Mais comment justifier que le point de départ de toute connaissance ne soit pas de nature inférentielle, parce qu'il se manifeste immédiatement sans même qu'on puisse le discuter ou le

nier, quand toute la polémique anticartésienne de Peirce se base sur l'assomption que toute connaissance est toujours de nature inférentielle ?

15.2. Peirce et la cafetière

Dans sa thèse de doctorat, Claudio Paolucci (2005) soutient avec force arguments qu'il n'y a pas, chez Peirce, de tournant « réaliste » qui le conduirait à reconsidérer la possibilité d'intuitions de type kantien, et c'est en ce sens qu'il critique de manière très polémique aussi bien Fumagalli (1995) que Murphey (1961) – auquel se réfère Fumagalli. Autant dire tout de suite que mon intention n'est pas de contester cette critique de Paolucci. Je tiens uniquement à préciser que, dans K&O (p. 81 ; fr. p. 103), j'écrivais : « Fumagalli affirme que nous assistons à un retour kantien à l'immédiateté de l'intuition, antérieure à toute activité inférentielle. Mais puisque cette intuition, comme nous le verrons, reste le pur sentiment que quelque chose se tient devant moi, elle sera encore privée de tout contenu intellectuel et pourrait par conséquent (me semble-t-il) résister à la critique anticartésienne du jeune Peirce. »

Paolucci continue toutefois de trouver embarrassant ce « quelque chose qui se tient devant moi », et il écrit : « Il ne fait pas de doute que pour décrire le moment formel qui donne corps à la deuxième catégorie phénoménologique, Peirce décrit en plusieurs points un type de relation *non médiatisée* entre un sujet et un objet individuel extérieur (une *haeccité*). A supposer que ce type de relation se révèle être une *cognition* (mais, comme nous le verrons, ce n'en est pas une), il serait sans doute correct de parler d'un retour peircien à l'immédiateté de l'intuition, du moment que nous aurions affaire à une cognition non déterminée par des cognitions précédentes. » *Quod est impossibile*, si l'on admet que Peirce est toujours resté anticartésien.

Mais parlais-je vraiment de *cognitions* dans K&O ?

La position que Paolucci a toujours défendue, même dans son mémoire de maîtrise, est que la notion peircienne de synéchisme ne concerne pas un *continuum* amorphe à segmenter (à la Hjelmslev), mais la série des inférences cognitives qui, par *mise en abyme*, conduisent toujours à faire d'un supposé *primum* qui s'offre à notre expérience le point de départ pour une inférence successive (et ce

n'est pas un hasard si Paolucci a toujours fait appel, à ce sujet, aux principes d'une analyse infinitésimale). Ainsi tout phénomène cognitif, même le plus initialement primaire, doit mettre en cause les trois catégories à la fois. Certes, Primarité et Secondarité semblent quelquefois prééminentes, mais elles ne sont jamais les composantes exclusives du processus, car toute expérience, quelle qu'elle soit, a toujours besoin d'être constituée par les trois catégories phénoménologiques. Comment donc parler d'une expérience primaire ?

Les trois catégories ne sont pas pour Peirce des cognitions, mais des structures formelles qui fondent la possibilité de toute cognition (en ce sens, Peirce était kantien), c'est-à-dire qu'elles ne sont pas des types d'expérience, mais des formes pures qui constituent l'expérience. De ce fait, si une sensation de rouge est un exemple de *Firstness*, ou comme dans l'un des exemples que je proposais alors, la brûlure que je ressens en touchant une cafetière bouillante, alors cette *Firstness* en soi n'est rien encore du point de vue de mes cognitions (elle serait un pur *may be*) et je ne la reconnais comme brûlure causée par la cafetière que si elle entre immédiatement en relation avec la *Secondness* et la *Thirdness*³³¹.

Ce avec quoi je suis naturellement d'accord ; bien plus, je me rappelle que dans K&O, j'expliquais que même face à l'immédiateté d'un *quale* (sensation de rouge, brûlure, blancheur d'un drap), dans un deuxième moment, quand cette *Firstness* se définit comme telle dans le jeu des trois catégories, je peux me rendre compte que ma première réaction était due à une erreur (car j'avais perçu comme rouge ou comme bouillant ce qui n'était pas) et que je pourrais avoir reçu le stimulus dans des conditions (extérieures ou intérieures) propres à « tromper » mes terminaisons nerveuses. Sauf que, comme Peirce le précisait lui-même, même après avoir reconnu l'erreur de mes sens, je ne peux pas dire que *je n'ai pas* éprouvé (et non que « je n'ai pas *connu* » !) une sensation de rouge ou de chaleur excessive. Pour revenir à la ménagère et son drap, celle-ci dirait : « il y a peu de temps, ayant réalisé à la hâte la première inférence perceptive, *j'entretenais la croyance* (fait cognitif) d'*avoir éprouvé* une sensation de blanc, mais... ».

L'objection de Paolucci est la suivante : étant donné que Peirce nie tout pouvoir à l'intuition et qu'il affirme que toute cognition est issue d'une cognition précédente, même une sensation indépendante, qu'elle soit thermique, tactile ou visuelle, ne peut être reconnue (donc connue), si ce n'est en mettant déjà en jeu un processus inférentiel qui, bien qu'instantané et inconscient, en vérifie la crédibilité.

Cependant, le problème qui devrait intéresser un reconstructionniste (davantage *ologue* que *iste*) est celui-ci : se peut-il qu'une personne sensée comme Peirce nie, en quelque sorte, que le processus inférentiel qui m'amène à dire « je me suis brûlé en touchant la cafetière » vient d'une sensation de brûlure qui (pour moi comme pour un animal) conduit à retirer le membre du point stimulant, avant même de l'avoir reconnu comme quelque chose de différent de moi, et qui me résiste ? Peirce ne pouvait le nier du moment où son réalisme, scotiste ou pas, se basait sur le fait que toute connaissance se réfère à un Objet Dynamique qui *se tient hors de moi* et de mes actes cognitifs, et qu'elle précède toute inférence possible – et ce même si, d'aventure, cet Objet Dynamique restait pour toujours inatteignable, en se multipliant en une série infinie d'Objets Immédiats. Peirce ne pouvait nier non plus que le problème perceptif semble débiter dans une zone vague et marécageuse entre *Firstness*, *Secondness* et *Thirdness*, ni que l'entrelacs d'inférences qui le pousse à se perfectionner en un jugement perceptif semble venir se placer après l'apparition de *quelque chose*, et non avant – ce qui revient à dire que pour interpréter, il faut qu'il y ait quelque chose à interpréter, autrement nous ne serions pas peirciens, mais déconstructionnistes ou nietzschéens (voir K&O, 1.9).

Comment peut-on donc, dans une perspective anti-intuitionniste en vertu de laquelle toute expérience a toujours une nature inférentielle, parler d'un point à partir duquel débute l'inférence ? Ce *primum* est-il tel dans l'absolu, ou est-il un *primum* pour moi, à ce moment-là, et (pour reprendre une expression peircienne) ne l'est-il que *sous quelque rapport ou capacité* ?

Le problème, exquisément peircien, du rapport ou de la capacité qui fait de quelque chose un signe, me permet d'introduire une différence entre pertinentisation moléculaire et pertinentisation molaire.

15.3. Peirce contre Tache Noire³⁶⁴

J'ai eu, en janvier 2006 à Rome, un débat avec Achille Varzi à partir d'un de ses textes dont je crois savoir qu'il est encore inédit³³². Varzi parlait du concept de « *confine*³³³ » et discutait sur la différence apparente entre des démarcations purement *de dicto* (comme les frontières entre deux Etats) et des démarcations que nous serions tentés de considérer *de re* (comme la frontière qui sépare l'intérieur d'une pomme de l'extérieur, un corps humain de

ce qui l'entoure, ou même la vie de la non-vie et la vie de la mort – c'est le cas des discussions sur l'avortement, sur les cellules staminales ou sur l'euthanasie). Varzi reconnaissait que :

La relation entre une frontière [*confine*] et l'entité *dont* c'est la frontière n'est pas claire [...]. Nous ne tombons jamais sur des points, des lignes ou des surfaces en complet isolement. Nous ne pouvons manger toutes les parties tridimensionnelles d'une pomme et ne garder que sa surface, si nous entendons par là non sa peau (qui est une partie solide) mais l'entité parfaitement bidimensionnelle qui circonscrit sa peau par l'extérieur, de même que nous ne pouvons mettre dans un musée la frontière de notre ville, ou encore le point d'intersection entre l'équateur et le méridien de Greenwich. Toutefois, cette relation de dépendance est réciproque : nous ne pouvons pas non plus penser à une pomme sans surface, ou à une ville sans frontières [...]. Certaines entités ne commencent à exister qu'au moment où l'on en trace une frontière.

Puis, après s'être référé à la frontière incertaine entre l'eau de la mer et l'air du ciel, suivant Léonard de Vinci, Varzi en venait à Peirce (*The Logic of Quantity*) et au bord d'une tache noire sur une surface blanche – problème qui lui semblait proche de la question aristotélicienne de savoir si à l'instant précis où un corps commence à se mouvoir, on doit dire que le corps est au repos ou en mouvement (*Physique* VI, 234a et suiv.).

Varzi observe, citant Jackendoff (1987), que nous pourrions avoir affaire à des configurations asymétriques dans lesquelles une des deux entités est *figure*, par rapport à l'autre qui est *fond* : la tache s'impose donc sur la feuille qui sert de fond, et la ligne de démarcation que cherchait Peirce appartient à la tache, et non à la feuille. L'eau l'emporte sur l'air qui lui sert de fond, donc la ligne de démarcation qui préoccupait Léonard appartiendra à la mer. Nous n'avons jamais deux corps solides en contact, mais toujours un corps inséré sur une certaine toile de fond, et c'est donc au corps qu'il faut assigner la ligne de frontière. Varzi trouvait toutefois l'idée peu convaincante :

Mais que se passe-t-il lorsque deux figures entrent en collision ? Jetons une pierre dans la mer. La pierre est « fermée », de même que l'eau. Comment la pierre fait-elle pour entrer, si deux corps fermés ne peuvent même pas se toucher ? Et en admettant qu'elle parvienne à entrer, à qui appartiendra dorénavant la ligne de frontière entre la pierre et l'eau ? Disons-nous qu'en entrant, la pierre s'est ouverte ? Que la mer est fermée à l'extérieur (vers l'air)

mais ouverte à l'intérieur (vers la pierre) ? Pensons aux falaises de Douvres : difficile d'imaginer qu'elles soient un fond topologiquement ouvert sur lequel se détachent les eaux de la Manche. D'autant que les falaises se découpent à leur tour sur le ciel : devons-nous dire alors que les falaises sont ouvertes le long de cette zone qui les sépare de l'eau, mais fermées par cette partie de surface qui les sépare de l'air ? Et que dire de la ligne le long de laquelle l'eau, l'air et la roche se rencontrent ? En admettant que l'eau continue de l'emporter, comment l'air et la roche font-ils pour se toucher s'ils sont tous deux ouverts ? Il est clair que quelque chose ne va pas. La topologie du continu exclut non seulement que deux corps fermés, mais aussi deux corps ouverts puissent se toucher [...]. Le processus graduel de dématérialisation de la matière, qui a marqué le développement des théories physiques modernes et contemporaines, nous restitue un monde dans lequel même les objets qui nous semblent parfaitement rigides et compacts sont, à les bien regarder, des essaims de particules microscopiques frénétiquement en mouvement dans le vaste espace vide qui les entoure (le volume d'une pomme, si nous entendons par là la partie matérielle du fruit, représente moins d'un milliardième de ce que nous sommes habitués à calculer), et les surfaces de ces systèmes de particules ne sont pas plus lisses et continues que ne l'est celle du tapis d'aiguilles d'un fakir. Puisqu'il en est ainsi, cela n'a pas de sens de parler d'objets continus séparés par une ligne de frontière commune. Cela n'a pas de sens de se demander à *qui* appartient la frontière d'un objet. Il n'y a que des particules dansantes, et au risque d'insister vraiment, nous dirons que chacune aura sa belle frontière qui la sépare du vide : *rien d'autre* ne peut réclamer leur possession. Pour le dire autrement, à bien y regarder, les frontières spatiales des objets physiques communs sont des entités imaginaires dont la forme et la localisation comportent le même degré d'arbitrariété que les lignes d'un graphique tiré d'un nombre limité de données, le même degré d'idéalisation qu'un dessin obtenu en complétant un « jeu de piste chiffré » dans un magazine, le même degré d'abstraction que les contours des figures sur un tableau impressionniste. Se demander à qui appartiennent ces lignes n'a pas de sens, ou cela n'a de sens qu'au moment où on les conçoit, justement, comme si c'étaient des frontières abstraites tracées par notre action unificatrice, donc des frontières *de dicto* qui, en tant que telles, peuvent (comme nous l'avons vu) se révéler indéterminées.

Varzi me semblait tendre vers une vision trop conventionnaliste

de la notion de frontière, au point de vouloir étendre les modalités *de dicto* à toutes les modalités présumées *de re*³³⁴. Cependant, au cours de la discussion qui s'était ensuivie, j'accueillai l'idée que « même les événements et les actions les plus saillants à nos yeux, qui semblent délimités par des frontières *de re*, à y regarder de plus près, émergent d'un système compliqué de processus sous-jacents que nous sélectionnons et unifions suivant des lois qui reflètent nos *bias* cognitifs ». Il me semble que le problème des *bias* cognitifs nous ramène à la différence entre moléculaire et molaire.

Il est certes difficile de définir les frontières d'une tache noire sur une feuille blanche, comme il est difficile de définir les frontières d'un trou. Admettons donc que ce soit en général le corps qui reste topologiquement fermé tandis que le fond reste ouvert. Mais qui décide lequel est lequel, du corps et du fond ? Moi qui suis collectionneur de livres anciens, je sais que devant un trou de ver sur la page d'un incunable, ce ne sont pas les frontières du trou qui me préoccupent, mais les frontières de la page, car c'est sur la page qu'une lettre risque d'être rongée, voire effacée par le trou. Et lorsque, en cataloguant cet incunable, j'écris « avec perte partielle d'une lettre au feuillet A6 recto », ce sont les marges de la page, et non du trou, qui me préoccupent.

Cela pourrait signifier que la définition des limites (et du rapport figure-fond) est uniquement matière à *négociation* : que je raisonne en collectionneur, plutôt qu'en artiste informel qui voudrait pantographier le trou (ou la tache) et qui aurait alors intérêt à en définir le contour avec une exactitude microscopique, est matière à négociation. Pour un théoricien des fractales, les contours du trou pourraient être analysés par *mise en abyme* jusqu'à identifier ses moindres courbes et replis au-delà de toute limite concevable en termes d'habitudes perceptives normales. Pour ma part, de mon point de vue de collectionneur et de bibliophile, je respecte les limites de mes capacités perceptives et considère comme indivis quelque chose qui, cosmologiquement parlant, est *en puissance* ultérieurement divisible.

Cela vaut également pour la frontière qui sépare une pomme de son extérieur. Il est évident qu'en termes de physique subatomique, sur cette ligne de frontière, avant et après, on n'a qu'une poussière de particules dansantes et non une ligne. Mais j'ai moi-même autrefois commis une erreur à ce sujet. Dans *La structure absente*, il y a près de trente ans, polémiquant contre certaines conceptions naïves de l'iconisme, je disais que le profil du dessin au trait d'un

cheval, qui devrait imiter les propriétés du cheval, présente la seule propriété qu'un cheval n'a pas, c'est-à-dire un trait noir et continu séparant l'intérieur de l'extérieur du cheval. Il m'a fallu changer d'avis, après que Gombrich (1982), corrigeant l'une de ses précédentes positions – conventionnaliste – a observé que si l'on soutenait auparavant qu'il n'y a pas de lignes dans la nature et que les contours sont un artifice humain, les psychologues tendent aujourd'hui à les voir comme un « succédané » perceptif et comme des « indicateurs de discontinuité ». En effet, « les contours peuvent servir comme anticipation de l'effet de parallaxe du mouvement, car les objets à notre portée se détacheront toujours de leur fond, mais maintiendront une cohérence intrinsèque même si nous bougeons légèrement la tête ».

Cela ne veut pas dire que le contour *appartient* au cheval car, selon que je le regarde en étant allongé par terre ou depuis un balcon, je verrai différents aspects du cheval et par conséquent, son contour se déplace en fonction de mon regard ; pourtant, tout en dépendant de mon regard, au moment où je le regarde, son contour est une donnée *objective* dont je ne peux faire abstraction. Le cheval pourrait exhiber des contours infinis, mais *sous ce rapport ou capacité*, il n'en a qu'un seul.

Du moment que j'ai décidé de considérer le papier du livre du point de vue du collectionneur, si j'écris qu'il y a un trou avec perte d'une demie, d'une, ou de deux lettres, il est objectivement vrai qu'une demie, une ou deux lettres manquent, et la différence entre une et deux lettres n'est pas matière à négociation, ni matière à des limitations infiniment découpables. Soit il manque une lettre, soit il n'en manque pas.

Une fois fixé le niveau de pertinence – ou de l'intérêt suivant lequel je m'adresse aux choses (dans mon cas, j'ai choisi un niveau molaire contre un niveau moléculaire) – on voit se profiler non seulement des impossibilités objectives non négociables, mais encore des *points de départ* à partir desquels débute mon activité inférentielle.

Tentons de raisonner, plutôt que sur le cas limite des trous, sur le cas normal de l'absence de trous. Il ne fait pas de doute que sur une feuille de papier A4, il n'y a pas de trous. Et si je voulais passer d'une pièce à l'autre sans utiliser la porte mais en traversant le mur (ou si je voulais entrer dans le miroir, comme Alice), je me heurterais au fait que sur le papier, sur le mur comme sur la surface du miroir, il n'y a pas de trous (ni de passages d'aucune sorte). Pourtant – comme il faudrait d'ailleurs l'admettre d'un point de vue

non plus molaire mais moléculaire – en utilisant un microscope extrêmement puissant, je verrais *et* sur la feuille de papier *et* sur le mur une infinité de trous ou d'espaces vides, de même que je sais que les atomes du verre du miroir sont des systèmes solaires en miniature, tissés d'espaces vides sidéraux.

C'est que *de mon point de vue*, c'est-à-dire *sous quelque rapport ou capacité*, ces espaces vides ne m'intéressent pas, donc *n'existent pas* pour moi.

15.4. Peirce et le cerveau

Qu'on l'appelle iconisme primaire ou autrement, il y a une chose qu'on ne peut éviter au moment où l'on insère dans le processus de la sémiose un sujet interprétant. Autrement dit, si l'iconisme primaire n'existe pas cosmologiquement, il existe pour le sujet.

Reprenons les concepts peirciens. Il est spécifié, en CP 5.213, que « le terme intuition sera pris pour signifier une condition non déterminée par une cognition précédente du même objet, et déterminée de ce fait par quelque chose en dehors de la conscience ». Pourtant, si nier toute intuition signifiait nier que tout ce qui se produit dans notre esprit n'est pas déterminé par quelque chose en dehors de la conscience, on pourrait croire que Peirce penche vers un idéalisme magique à la Novalis. Mais Peirce ne dit pas « tout ce qui se produit en dehors de notre conscience », il parle de *cognitions*. Si quelqu'un me donne des coups de pied et que je crie (et ressens de la douleur), peut-on parler de cognition ? Je parlerais ici simplement de stimulus-réponse, lequel concerne néanmoins nos processus neuronaux. Or, Peirce n'a jamais dit que les processus de stimulus-réponse sont des cognitions, ni que le stimulus que j'éprouve lorsqu'on me donne des coups de pied ne provient pas de quelque chose qui est en dehors de notre esprit (ou cerveau). Peut-on raisonnablement parler, sans être accusé de ne pas penser *ad mentem divi Caroli*, de la sensation de douleur que j'éprouverais au cas où (par exemple et par l'absurde) Paolucci me donnerait des coups de pied dans les tibias ?

Il est à parier que face à ce stimulus, mon cerveau effectuerait des processus d'une complexité dont je n'ai pas idée, comme c'est le cas lorsqu'il renverse (ce n'est pas rien) l'image rétinale. C'est pourquoi on peut dire que dans mon circuit neuronal se produisent des

processus que nous définirons comme inférentiels, ou en tout cas interprétatifs. Mais *je ne sais rien* de ces processus et, de même qu'il me semble naturel de voir Paolucci marcher les pieds par terre et la tête en haut, il me semblerait naturel de réagir par un cri de douleur à son coup de pied dans les tibias, même si mon cerveau, pour m'inviter à l'émettre, a effectué je ne sais quel travail – et que le cerveau travaille en interprétant, et se trompe souvent dans son interprétation, cela est prouvé par le fait qu'il fasse sentir aux mutilés des sensations douloureuses semblant provenir de leur membre disparu. Cela n'exclut pas que la sensation de douleur (une fois engagée dans le processus triadique qui la transforme en cognition) acquière elle aussi une nature sémiosique : elle devient signe et, en l'espèce, signe du fait que quelqu'un (que je découvrirai ensuite, par inférences successives, être Paolucci) m'a donné des coups de pied. Mais au moment où je perçois la douleur et crie, j'assume cette douleur comme *point de départ vers le haut*, pour savoir ce que c'est et à quoi elle est due, et non *vers le bas*, pour comprendre comment mon cerveau a *traité* le stimulus externe. Je considère ce *quale* sous un rapport ou capacité *molaire*.

Il est vrai aussi que Peirce reste très ambigu sur la définition de la sensation (voir Proni 1990, 1.5.2.3.1, note 6), et ce que j'appelle parfois sensation d'un *quale* est, pour lui, *impression* (comme agrégat non organisé de données sensorielles), mais ce n'est pas la peine (avec un penseur qui a plusieurs fois changé de terminologie) d'ergoter sur des questions lexicales. In CP 1.374, il est dit que les trois catégories, bien qu'imposées par la logique et dotées de valence métaphysique, tirent toutefois leur origine de la nature de l'esprit et sont des « ingrédients constants de notre connaissance » – ce qui pourrait seulement confirmer qu'elles sont des formes transcendantales au sens kantien, et Peirce précise en effet qu'elles *ne sont pas des sensations*. Mais en CP 1.381, il dit que les *feelings*, « en ce sens qu'eux seuls peuvent être admis comme grandes branches des phénomènes mentaux, forment la trame de la cognition », et en CP 1.386, il parle du *feeling* comme d'« immediate consciousness » et comme de quelque chose qui apparaît *dans un état actif des cellules nerveuses*. On ne peut pas non plus oublier que de 1.374 à 1.394, il traite des triades en psychologie et en physiologie.

En somme, si Peirce ne parle pas de sensations, et s'il reste vague quand il parle d'impressions, il fait toutefois allusion à des états d'*immediate consciousness* (voir aussi CP 1.306). En CP 1.317, il dit que « le contenu tout entier de la conscience est fait d'une quantité de *feelings*, de même que l'espace tout entier est fait de points, et le

temps tout entier d'instants », et en CP 1.318, il écrit que ces qualités de *feeling* seraient « a pure *primum* ».

Je crois (à bien lire CP 5.291) qu'une sensation, en tant que reconnue comme telle dans un processus interprétatif, est déjà un phénomène sémiotique et a la fonction d'une hypothèse ; mais en tant que pur *feeling*, « pur sentiment d'un type particulier, elle n'est déterminée que par un pouvoir inexplicable, occulte » et toujours en tant que tel, elle n'est pas une représentation, mais seulement « la qualité matérielle d'une représentation ». Un sentiment, en tant que sentiment, « est simplement la qualité matérielle d'un signe mental ». Que signifie qualité matérielle d'un signe mental ? Cela signifie, je crois, que si je ne considère pas le mot *carré* comme signe (nous dirions donc aujourd'hui comme composé d'expression et de contenu, ou de signifiant et de signifié), mais uniquement la phonation [kare] telle que quelqu'un qui ne connaît pas le français peut physiquement l'entendre et l'enregistrer, j'ai affaire à la qualité matérielle du signe (c'est-à-dire la substance de l'expression) mais pas encore au phénomène sémiotique qui se développe et se conclut dans une représentation et dans un acte de cognition. A ce titre, le *feeling* n'est pas encore une hypothèse, mais l'occasion matérielle qui s'offre à moi ou à mon cerveau comme stimulus *donné* pour pouvoir passer ensuite à l'inférence. « L'inférence hypothétique de la sensation est écrite aux deux tiers (les prémisses) par la nature de notre système sensoriel : c'est une hypothèse, mais notre intervention consciente ne se limite qu'à en tirer la conclusion, qui est obtenue de façon automatique [...]. La loi logique construit la forme de la sensation, mais le contenu de celle-ci, ce qui provient de l'extérieur, n'a rien à voir avec elle : le *feeling* est la *qualité matérielle* du signe perceptif » (Próni 1990, p. 106).

Je crois possible de concilier cette idée de la sensation comme *primum* avec une théorie non intuitionniste de toute connaissance comme inférence. A condition que ce que j'assume comme sensation, ou stimulus de départ, soit reconnu comme tel, au niveau molaire, sous le rapport et la capacité de quelque chose qui *m'intéresse moi en ce moment*, indépendamment de toute considération cosmologique.

15.5. Peirce et la tortue

Il faut être attentif, en lisant Peirce, à ne pas confondre cosmologie et gnoséologie. Comme je le disais déjà dans K&O, deux perspectives se croisent à l'intérieur de la pensée peircienne,

différentes mais mutuellement dépendantes : l'une, métaphysico-cosmologique, et l'autre, cognitive. La métaphysique et la cosmologie de Peirce, si on ne les lit pas en clé sémiotique, restent sans nul doute incompréhensibles ; mais on devrait en dire autant de sa sémiotique par rapport à sa cosmologie. Des catégories comme la *Firstness*, la *Secondness*, la *Thirdness* et le concept même d'interprétation, ne définissent pas que des *modi significandi*, c'est-à-dire des modalités de connaissance du monde : ce sont également des *modi essendi*, des façons dont le monde *se comporte*, des procédés grâce auxquels le monde, au cours de son évolution, s'interprète lui-même. Dans K&O, je citais Mameli (1997, p. 4) : « puisque Peirce pense et montre que l'intelligibilité n'est pas une caractéristique accidentelle de l'univers, qu'elle n'est pas un épiphénomène de la façon dont les choses sont, mais une caractéristique qui "forme" l'univers, il s'ensuit qu'une théorie de l'intelligibilité est aussi une théorie métaphysique sur la structure de l'univers ».

Pourtant, théorie de l'intelligibilité et théorie métaphysique doivent parfois être tenues séparées.

Kant disait que le fait que nous croyons connaître les choses sur la base du seul témoignage des sens dépend d'un *vitium subreptionis* : nous sommes tellement habitués, depuis l'enfance, à saisir les choses comme si elles nous apparaissaient déjà données dans l'intuition que nous n'avons jamais thématiqué le rôle joué par l'entendement dans ce processus. Ce qui était pour lui des intuitions empiriques aurait donc déjà dû être aussi le résultat d'un travail inférentiel.

Nous pouvons construire une sémiotique sans sujet ou (ce qui revient au même) une sémiotique où le sujet est partout. Dans cette sémiotique, il n'y aura jamais de *primum* parce que l'interprétation y procédera par *mise en abyme*. Mais si, du point de vue cosmologique, le processus inférentiel est infini parce qu'il n'y a pas d'intuitions, nous ne pouvons alors négliger l'instance cognitive, c'est-à-dire ce bord de la sémiose qui se forme quand un sujet (toute instance capable de dire *Je*, qui entre dans la sémiose, en quelque sorte, du dehors matériel et corporel – je veux parler d'un cerveau) s'installe et entame une chaîne d'inférences sous le stimulus de quelque chose qui, de son point de vue et uniquement dans ce segment spatio-temporel précis, *attire son attention*³³⁵. Le Je se tient alors sur ce bord où se trouve, d'un côté, disons, le chien – la chose qui le sollicite à ce moment-là – et de l'autre, tout le reste – qui ne l'intéresse pas.

Dans cette phase, on l'a vu, la *Firstness* est une présence *such as it is*, rien d'autre qu'un caractère positif, comme une couleur pourpre perçue sans aucune sensation de début ou de fin de l'expérience,

sans aucune autoconscience distincte du sentiment de la couleur, c'est une potentialité sans existence, la simple possibilité d'un processus perceptif (CP 5.119). Elle n'a aucune généralité, elle *est*, et nous pousse à passer à la *Secondness*, soit pour nous rendre compte de la coexistence de plusieurs qualités, qui s'opposent déjà mutuellement avant de s'opposer à *nous* (7.533), soit parce que à ce stade nous devons bien dire qu'il y a quelque chose. Dès lors, l'interprétation peut se déchaîner, mais vers l'avant, pas vers l'arrière.

Pour contester ces *qualia* qui précèdent chaque inférence, on devrait partir du principe qu'ils constitueraient un moment intuitif en dessous duquel on ne pourrait concevoir de processus inférentiels ultérieurs, dans une sorte de fractalisation infinie. Je voudrais toutefois rappeler que la fractalisation infinie d'une côte marine n'exclut pas qu'un sujet humain, qui en a une vision molaire, par rapport à la vision moléculaire d'une fourmi, parcoure d'un seul pas ce qui, pour la fourmi, serait un parcours très long et sinueux.

Cela nous ramène au paradoxe d'Achille et de la tortue, où l'on doit tenir compte de la différence entre *infini potentiel* et *infini en acte* – déjà présente chez Aristote.

Achille devrait, en vertu de ce paradoxe, parcourir d'abord une moitié de l'espace ; mais avant il devrait en parcourir un quart, avant encore un huitième, et ainsi *in infinitum*, si bien qu'il n'arrivera jamais à rejoindre la tortue. Or on a observé que, même si ce processus de fractalisation se poursuit à l'infini, son résultat ne sera jamais supérieur à un – comme cela se produit du reste avec les nombres irrationnels : pour autant qu'on arrive à analyser 3,14, ce ne sera jamais 4.

Si l'on applique ce raisonnement à la longueur fractale d'une côte, où le processus *potentiel* de division pourrait être infini, au moins dans la mesure où l'on peut toujours postuler des microbes de plus en plus petits, il n'empêche qu'Achille pourrait, *en acte*, parcourir cet espace en un seul pas. Achille parcourra une unité de longueur qui lui est propre, dans une unité de temps qui lui est propre.

Déjà Aristote opposait à Zénon (cf. *Physique* III, 8, 206) que, dans les grandeurs, il y a une infinité par addition (je peux toujours trouver un nombre pair plus grand que le précédent) et non par division, en tant que l'infinité des sous-intervalles en lesquels est divisible une unité de longueur est toujours contenue dans une totalité limitée (jamais supérieure à un), qui peut constituer l'objet d'une intuition empirique.

Autrement dit, si, cosmologiquement parlant, il n'y a peut-être jamais de *Firstness* qui ne soit le résultat d'une *Thirdness* précédente, cognitivement parlant, il y a la limite de nos capacités perceptives, qui sentent comme indivis quelque chose qui, cosmologiquement parlant, est *en puissance* divisible ultérieurement. Ce qui est en puissance appartient à la cosmologie. Ce qui est en acte appartient au sujet agent.

Que se passe-t-il lorsque nous nous plaçons du point de vue d'un Je percevant ? Zellini (1980, p. 42-43) rappelle que :

A. Grünbaum [1969] a récemment démontré que l'application de la théorie arithmétique des limites à la résolution du paradoxe est justifiée par la structure métrique du temps physique. La conscience humaine du temps admet une limite inférieure de perceptibilité, c'est-à-dire un seuil minimum en dessous duquel les intervalles temporels s'évanouissent dans une petitesse inimaginable. Si l'on tentait une contemplation consciente et indéfinie de « tous » les intervalles de la succession (a), alors celle-ci se réaliserait concrètement dans une infinité dénombrable d'actes mentaux, dont chacun aurait une durée supérieure, en grandeur, au seuil minimum de temps consenti. Mais ce « minimum » infranchissable est une quantité archimédienne : additionné à lui-même un nombre de fois infini, il donne un résultat infini ; la contemplation mentale de la succession tout entière se résoudrait donc dans l'impossibilité d'une période de temps illimitée. Cela aurait lieu, par exemple, si l'on « comptait » les intervalles (a) un à un, en associant à chacun d'eux un nombre d'ordre qui demanderait, pour le seul fait d'être conçu (ou prononcé), un temps supérieur au minimum requis (mais il est absurde, disait Aristote³³⁶, de croire que ce qui est en mouvement se meut en comptant). Zénon, en faisant naître un doute sur la possibilité de parcourir de l'intervalle (0,1), profite en réalité de ce délai illicite, qui est implicite dans la réduction de la succession (a) aux actes mentaux correspondants du processus de comptage, en ne révélant pas la circonstance selon laquelle ce processus ne reproduit pas exactement la métrique du temps physique lié au parcours effectif.

Ainsi, pour Grünbaum, l'argument de Zénon est illégitime car il utilise ce qui, au fond, est une inévitable confusion entre deux formes incompatibles de la pensée ; nous n'expérimentons pas, explique-t-il, les sous-intervalles dans lesquels nous divisons l'unité du parcours comme s'écoulant en une forme qui correspond métriquement à leur nature. Nous tirons plutôt l'impression de leur

durée du temps de déroulement de nos actes de contemplation mentale lequel, pour chaque fraction de parcours, ne peut se situer au-dessus d'un seuil ou d'une limite minimum.

En d'autres termes, notre perception n'est pas mathématique mais naïve, de même que notre perception du mouvement solaire présumé est naïve, et non astronomique. Zellini (1980, p. 44) rappelle que l'existence d'un *seuil d'observabilité* est, du reste, un postulat de la physique autant que de la psychologie de la perception.

Zellini évoque également Hume : notre imagination doit pouvoir atteindre un minimum dont on ne peut concevoir de subdivision ultérieure. On peut parler de la millième ou de la dix millième partie d'un grain de sable, mais (et j'ajoute : mis à part le fait que nous ne la voyons pas – ce qui, du point de vue de la perception, n'est pas rien) nous ne réussissons pas à l'imaginer, si ce n'est dans les dimensions du grain lui-même. « L'idée d'un grain de sable ne peut être ni divisée ni séparée en vingt idées différentes, et encore moins en mille, en dix mille ou en un nombre infini » (*Traité de la nature humaine*, I, 2, 1).

Prenons, disait Hume, une tache d'encre sur un papier, et éloignons-nous en gardant les yeux fixés sur elle. A un certain moment, la tache deviendra invisible, à cause de la trop grande distance, mais alors qu'elle sera sur le point de disparaître, elle sera encore visible comme *minimum* ponctuel et indivisible. De même, pour les idées de l'imagination, un ultime terme concevable est donné pour les impressions sensorielles, en vertu duquel on passe directement du néant à une actualité perceptible minimale, irréductible à de plus petites parties.

Hume aurait pu ajouter – s'il est bien vrai que cette tache d'encre, vue au microscope, révélerait un univers de bactéries ressemblant à un tableau de Kandinsky – que du point de vue de notre capacité de perception, c'est une tache, et rien d'autre.

Car s'il est acceptable de considérer que, pour Peirce, le *Ground* est ce que j'appelais iconisme primaire, rappelons que le *Ground* est un élément, une marque, une qualité qui (peu important les raisons) est isolée et considérée en soi. *Par qui* est-elle isolée ? Potentiellement isolable, elle est isolée lorsqu'un sujet l'isole, sous un certain rapport, et elle devient alors le *terminus a quo* d'un processus inférentiel, *vers le haut* et non *vers le bas* – c'est-à-dire vers la série de rapports qui lient cette tache à moi-même et à mes

intérêts perceptifs, et non vers la série des décompositions possibles et infinies de la tâche elle-même.

Il me semble que c'est exactement ce qui se passe lorsque Peirce dit que nous sentons le noir de l'encre comme *Firstness*. Il est possible que le cerveau, tacitement – pour sentir que ce qui frappe nos sens est une qualité de noir – fasse un immense travail d'interprétations successives, tout comme je reconnais à Paolucci (2005) que pour le concept empirique de *chien*, l'entendement kantien peut procéder à travers un diagramme de flux et non à travers des images. Cependant, mis à part le fait que le cerveau aussi, en tant que machine computationnelle, devra s'arrêter à un certain moment pour nous transmettre « noir », nous n'avons pas conscience, au niveau de la perception consciente, de cette fractalisation ultérieure. Il y a un seuil en deçà duquel nous ne percevons ou ne sentons pas « noir » comme *Firstness*, ou iconisme primaire (ou appelons-le comme on voudra) ; c'est de là que nous partons pour toutes les inférences successives.

James³³⁷ disait, en commentant Hume :

Soit votre expérience ne relève d'aucun contenu ni d'aucun changement, soit elle consiste en une portion perceptible de contenu et de changement. Votre apprentissage de la réalité procède littéralement à cause de graines et de gouttes de perception. Intellectuellement et indirectement, vous pouvez les diviser en composantes : mais en tant que données immédiatement, celles-ci se présentent dans leur intégralité, ou ne se présentent pas du tout.

Je me demande si une telle position n'est pas tout à fait en accord avec l'idée que se créent, dans le processus de fractalisation potentiellement infinie, du point de vue des possibilités du sujet percevant, des points de catastrophe sur lesquels le sujet saisit sa *Firstness* – *Firstness* pour lui, et non *Firstness* cosmologique.

Zellini cite également Wittgenstein (*Cahiers* 18.6.15) :

La complexité d'un objet, si elle est déterminante pour le sens d'une proposition, doit être représentée dans la proposition dans la mesure où elle détermine le sens de la proposition. Et, dans la mesure où la composition n'est *pas* déterminante pour *ce* sens, dans cette mesure les objets de cette proposition sont simples. CEUX-CI ne *peuvent* pas être décomposés ultérieurement. [...]

Si je dis, par exemple, que cette montre n'est pas dans le tiroir, il

n'est absolument pas nécessaire qu'il S'ENSUIVE LOGIQUEMENT de cela qu'un petit rouage, qui est dans la montre, ne soit pas dans le tiroir ; en effet, peut-être que *je ne savais pas du tout* que le petit rouage était dans la montre, donc, pour « cette montre », je n'ai même pas pu comprendre un ensemble où le rouage est nécessaire. Et – soit dit en passant – il est certain que je ne vois pas toutes les parties de mon image visuelle *théorique*. Qui sait *si* je vois des points infinis ! [...]

Supposons maintenant que nous voyons une tache circulaire : la forme circulaire est-elle une de ses *propriétés* ? Certainement pas. Elle semble être une « propriété » structurelle. Et si je remarque qu'une tache est ronde, ne remarqué-je pas alors une propriété structurelle infiniment complexe ? [...] Une proposition, toutefois, peut bien traiter de points infinis sans être, en un sens, infiniment complexe.

Tentons de le paraphraser, en termes de perception : la complexité d'un *quale*, si elle est déterminante pour le sens d'une perception ou d'un jugement perceptif, doit être présente et ressentie comme pertinente pour la perception dans la mesure où elle détermine le sens de la perception. Et dans la mesure où la segmentabilité ultérieure du *quale* n'est pas déterminante pour cette perception, ce *quale* est simple ou primaire. Il vaut comme *Firstness* et aucun processus inférentiel *pertinent* n'est donné au-dessous de son seuil³³⁸.

Puisque que j'ai commencé avec Thomas, je citerai pour conclure Nicolas de Cues : « la forme infinie n'est reçue que de façon finie » (*De docta ignorantia*, II, ii).

Les définitions dans l'esthétique de Benedetto Croce³³⁹

Il peut sembler impropre d'insérer, dans un recueil d'études consacrées à l'histoire de la sémiotique et de la philosophie du langage, une critique de l'*Esthétique* de Benedetto Croce. Toutefois, mis à part le fait que le titre complet de son ouvrage (*Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*)³⁴⁰ incite à se demander ce qu'est, pour Croce, une linguistique générale, cet essai s'intéresse surtout aux imprécisions définitoires qui alimentent l'*Esthétique*. Dans un recueil qui s'ouvre sur la critique du plus vénérable modèle de définition (l'arbre de Porphyre), dont on a tenté de démontrer l'incapacité à définir mais auquel il faut au moins reconnaître un effort presque héroïque de rigueur logique, il est de notre devoir d'examiner une œuvre théorique qui contredit son propre projet à cause de l'approximativité dramatique des définitions qu'elle feint de pourvoir.

En relisant l'*Esthétique* de nos jours, on y trouve aussi bien des idées désormais entrées dans la conscience commune, que le regeste de nombreuses batailles perdues d'avance. Parmi ces dernières, je ne pourrai affronter ici l'insoutenable équation entre esthétique et linguistique générale, paradoxe d'une portée telle qu'il exigerait un développement à part³⁴¹. Il me semble en revanche plus urgent de faire l'examen de la théorie crocienne de l'intuition, non seulement parce que c'est sur elle que s'ouvre le livre mais aussi parce que c'est avec elle au fond que Croce pose la première pierre de son système tout entier.

1. L'incipit de l'*Esthétique* énonce que la connaissance peut prendre deux formes : soit elle est connaissance intuitive, soit elle est connaissance logique ; connaître signifie donc produire des images ou des concepts. Mais après avoir passé en revue un certain nombre d'imprécisions sur la notion d'intuition, Croce l'affronte en propre, non par voie de définition, mais d'exemple : le résultat

d'une œuvre d'art est intuition (p. 5 ; fr. p. 2-3³⁴²). Ce procédé serait incorrect si Croce entendait démontrer ce qu'est l'art en partant d'une notion d'intuition ; or il entend en effet démontrer ce qu'est une intuition en partant de l'expérience que nous avons de l'art. Même en ce cas, nous serions seulement passés de l'exemple à l'antonomase, si ce n'est que l'antonomase dissimule, de fait, une identité absolue.

Pour Croce, la sensation pure (qui est plutôt matière informe, passivité) n'est pas intuition, même à l'envisager kantienement comme formée et organisée dans l'espace et dans le temps (nous avons des intuitions sans espace ni temps, par exemple lorsque nous réagissons immédiatement à une douleur ou à une pulsion sentimentale par un gémissement). Au début toutefois, il semblerait que le résultat de la perception soit intuition. Il est vrai que l'intuition crocienne a un cadre plus vaste, puisqu'on compte également des intuitions d'états de choses « contrefactuelles » – dirions-nous aujourd'hui – tandis que le succès perceptif se joue sur l'adéquation entre représentation et réalité ; mais l'auteur suggère que ce que nous appelons représentation, ou image, pourrait être intuition, surtout si nous considérons que le phénomène intuitif s'applique également au non-verbal et au non nécessairement verbalisable, comme cela se produit lorsque nous intuitionnons une forme triangulaire.

Cependant, l'intuitivité de la perception entre en crise lorsque Croce, introduisant la catégorie jumelle qui domine son esthétique, affirme que toute intuition et représentation véritable est aussi, indissociablement, expression, car « l'esprit n'a d'intuition qu'en agissant, en formant, en exprimant » (p. 12 ; fr. p. 8). Même intuitionner une figure géométrique signifie donc en avoir une image assez claire pour pouvoir immédiatement la tracer sur un papier ou sur un tableau.

Croce, à ce stade, n'a pas encore exclu les perceptions du nombre des intuitions, mais si ce sont des intuitions, il nous pousse à soupçonner qu'elles soient très imparfaites. Le pêcheur inculte, qui ne sait peut-être même pas utiliser le sextant, est pourtant absolument capable de revenir sur la rive pendant une tempête, parce qu'il « reconnaît » chaque profil, chaque anfractuosité de la côte. Et ce, parce qu'il travaille sur un patrimoine de perceptions, présentes et passées. Mais si on lui demandait de dessiner ces profils, il ne saurait le faire. Les anthropologues ont fourni des exemples d'indigènes qui connaissent chaque méandre du fleuve sur lequel ils naviguent tous les jours, mais qui, devant une carte, sont perdus. C'est du reste une expérience commune aux amants de ne

pas réussir à se représenter les traits du visage de la personne aimée en son absence, alors que présente, elle est « perçue » avec la plénitude des sens amoureux ; et ils s'indignent de cette forme d'impuissance expressive, tandis que le sentiment quiaccompagne cette réévocation imparfaite est toujours très vif (et la reconnaissance de la personne chère, à peine apparaît-elle, même à une grande distance, est évidemment fulgurante, comme si l'on connaissait par cœur ses plus imperceptibles attitudes).

Si intuitionner, ne faisant qu'un avec le fait d'exprimer pleinement, c'est percevoir et se représenter, qu'arriverait-il lorsque, ayant connu quelqu'un à vingt ans, jeune, les cheveux frisés et glabre, je le revois à quarante ans, chauve, ou les cheveux blancs, avec une barbe grise ? La plénitude de mon intuition d'aujourd'hui n'étant pas commensurable à la plénitude de mon intuition d'hier, je ne devrais reconnaître ni l'un ni l'autre. Et pourtant, il m'arrive de dire « comme tu as changé, tu n'es plus le même ! ». Ce qui signifie que connaître une personne, c'est pertinentiser certains de ses traits, comme dans un schéma récapitulatif (pas nécessairement morphologique, car je peux avoir pertinentisé un éclat de son regard, un pli au coin de sa bouche) et garder en mémoire un « type », auquel confronter chaque « occurrence » de la personne, chaque fois que je la vois. Le type de la personne aimée entre en crise précisément parce que je cherche à y entasser une infinité de traits pertinents, que je veux trop mémoriser, par voracité passionnelle. Et Croce, le premier, sent que « même de notre plus intime ami, [...] nous ne possédons intuitivement que quelques traits à peine de sa physionomie » (p. 15 ; fr. p. 10-11).

Face à ces problèmes, Croce décide que « le monde dont nous avons ordinairement l'intuition est peu de chose, et consiste en petites expressions, qui ne grandissent et s'amplifient qu'avec une croissante concentration spirituelle, à certains moments. Ce sont [...] les jugements que nous exprimons tacitement : "Voici un homme, voici un cheval, ceci est lourd, ceci est dur, cela me plaît, etc." ; c'est un pêle-mêle de lumière et de couleur, qui en peinture ne pourrait avoir d'autre expression sincère et exacte qu'un fouillis [*guazzabuglio*] de couleurs, et dont se détachent à peine un petit nombre de traits distinctifs particuliers. C'est cela que nous possédons dans la vie ordinaire et c'est la base de notre action ordinaire » (p. 13-14 ; fr. p. 9-10).

Je trouve le terme *guazzabuglio*³⁴³ très efficace pour indiquer ce qui se produit dans la vie ordinaire, et me l'approprie. Qu'est-ce qui

s'élève au-dessus de ce « fouillis » quotidien ? L'intuition-expression de Raphaël qui voit, qui sait et qui refait la Fornarina sur la toile. L'intuition-expression est celle de l'art uniquement, et du « bon » art, car Croce est disposé à attribuer aussi à la pratique du « fouillis » les expressions inachevées de Manzoni, de Proust, de Mallarmé et de beaucoup d'autres.

La première forme de l'esprit, celle sur laquelle doivent venir se greffer *et* la lumière du concept *et* l'action éthique *et* l'action économique, est donc celle du grand art. Le reste, notre perception du monde, notre mouvement parmi les autres et dans la nature, est terre de « fouillis ».

2. A ce stade, on s'attendrait à ce que Croce définisse l'art, c'est-à-dire le moment où une intuition-expression se donne à l'état pur. Il écrit en effet, dans sa conclusion : « après avoir étudié la nature de la connaissance intuitive ou expressive, qui est le fait esthétique ou artistique... » (p. 176 ; fr. p. 135). Hélas, cette affirmation est fausse : on ne voit apparaître nulle part, dans *l'Esthétique*, une définition de l'art qui ne soit pas celle d'intuition, de même que ne figure aucune définition d'intuition qui ne renvoie à celle de l'art. La raison semble en être que « les limites qui séparent les expressions et intuitions qu'on appelle art de celles que vulgairement on appelle non-art, sont empiriques : il est impossible de les définir » (p. 19 ; fr. p. 14). Croce prend, pour ainsi dire, l'expérience de l'art (la reconnaissance sûre et fulgurante de ce qui est art) comme un primitif dont on part pour conférer à l'intuition toutes les caractéristiques (indéfinies) de l'art. Le passage à des formules comme « intuition lyrique » (*Bréviaire*, 1) ne change rien au problème, puisqu'on découvre que « lyrique » n'est pas une différence spécifique, mais synonyme d'« intuition ». Pour un dévot du Cercle, la circularité démonstrative est parfaite : la seule intuition est l'intuition artistique, et l'art est intuition. Ce cercle définitoire a peut-être abouti à déresponsabiliser ses premiers lecteurs, en leur assurant que l'art est exactement ce qu'ils sentent comme art, tandis que le reste n'est qu'arguties de professeurs, dont la seconde partie du livre, consacrée à l'histoire de l'esthétique, fait une justice sommaire.

Mon jugement peut sembler dur, mais il est justifié par des tautologies fulgurantes telles que « nous pouvons définir la beauté comme l'expression réussie, ou mieux, comme l'expression sans plus, car l'expression, quand elle n'est pas réussie, n'est point expression » (p. 101 ; fr. p. 77) ; ou par ces imprécisions qu'on ne

pardonnerait pas même à un débutant, par exemple lorsque l'auteur confronte deux tableaux (p. 90 ; fr. p. 69), dont on ne nous dit rien, si ce n'est que l'un est « privé d'inspiration » et l'autre « inspiré », que l'un est « fortement senti » et l'autre « allégorise froidement ». On ne peut s'empêcher de penser que de nombreux lecteurs de Croce ont été ravis d'entendre élire au rang de catégories critiques les faibles interjections dont ils faisaient usage dans les cercles culturels de la petite Italie post-umbertienne.

La nature fantomatique de la forme esthétique prive Croce d'une théorie ductile du jugement et de l'interprétation. C'est une idée féconde que celle exposée au chapitre XVI, selon laquelle juger esthétiquement, c'est se mettre du point de vue de l'artiste et en refaire le procès « avec l'aide du signe physique produit par [lui] ». Génie et goût sont donc substantiellement identiques. Mais qu'ils soient de la même nature ne signifie pas nécessairement que tout jugement de goût adapte l'œuvre de la même manière et selon la même perspective. Croce n'ignore pas le phénomène empirique de la variété des jugements, dû au changement des conditions culturelles et de la nature physique même de l'œuvre. Mais il croit qu'on peut toujours, au prix d'un effort philologique soigné, reconstituer les conditions originaires et refaire le procès de la seule manière possible. Soit il y a reproduction totale de tout ce que l'auteur a intuitionné, soit le processus se bloque. *Tertium non datur*. Faute d'avoir élaboré une théorie des conditions en vertu desquelles une forme est ce qu'elle est, Croce ne pouvait soupçonner qu'une forme pût s'offrir à une pluralité d'interprétations, chacune d'entre elles la saisissant entièrement d'un point de vue déterminé (comme ce sera le cas dans l'esthétique de Pareyson). Même ses réflexions de 1917 sur le caractère de cosmicité de l'art postulent l'œuvre réussie comme un Aleph borgésien d'où l'on voit tout le cosmos : tout, ou rien. La théorie crocienne de la forme ignore la *complicatio* de Nicolas de Cues, comme l'ignore d'ailleurs son histoire de l'esthétique.

3. On ressent le même malaise quand Croce annonce l'explication de ce qu'est, par rapport à la forme intuitive, la connaissance par concepts. Son modèle de connaissance pure est celui du concept logique, clair et accompli ; pour ce qui est de la connaissance directe à des fins pratiques, nous ne disposons que des tristement célèbres pseudo-concepts (c'est-à-dire les concepts des sciences). Mais à bien regarder ce que sont les pseudo-concepts, on s'aperçoit qu'ils sont bien plus importants pour Croce que pour beaucoup de crociens, qui les ont seulement vus comme des élucubrations

mécaniques dont le philosophe ferait bien de ne pas se mêler. Or, sur le principe, Croce s'en mêle, car les pseudo-concepts des sciences sont fondamentaux pour diriger notre action pratique. Et l'on se rend compte, avec satisfaction, que les pseudo-concepts appartiennent eux aussi au monde du « fouillis » où se forment nos perceptions, et qu'ils procèdent, comme elles, par typisations, par profils incomplets de la réalité, et sont prêts à être jetés à la mer, comme chacun de nous fait de sa perception d'hier (« j'avoue que cette armoire me semblait plus grande qu'elle n'est »). Le monde du « fouillis » est le territoire où nous vivons, où nous procédons par touches, essais et erreurs, par conjectures, et voyant une ombre dans le noir, nous hasardons que c'est un chien, ou découvrant que Mars passe par deux points qui ne peuvent appartenir à un cercle, nous hasardons, comme le fit Kepler, que les orbites des planètes sont peut-être elliptiques.

Croce comprend ce monde avec un grand sens du concret et du flux de la vie, et le décrit avec vivacité : mais après l'avoir identifié, il s'en désintéresse, comme si la philosophie ne devait pas se compromettre avec la condition humaine telle qu'elle est, mais s'occuper d'un devoir-être qui se réalise dans des formes si pures qu'elles échappent à toute tentative de les définir. Pourtant, Croce demande à la philosophie de provoquer chez le lecteur des exclamations comme « je sentais cela moi aussi ! » et considère qu'il n'y a « pas de plus grande satisfaction, pour le philosophe, que de retrouver ses philosophèmes dans les dictons du bon sens »³⁴⁴. Il semble presque que Croce soit tenté de chatouiller le mauvais bon sens, quand il explique ce qu'est l'intuition pure en parlant d'un tableau « fortement senti », et de s'en détourner, ennuyé, quand le bon sens se reconnaît dans la quotidienneté du « fouillis ».

La poursuite de la connaissance conceptuelle pure entraîne un certain nombre de difficultés. Dans le chapitre III, on tente de la définir comme « la connaissance des relations des choses », tandis que « les choses sont des intuitions » et que les intuitions sont « ce fleuve, ce lac, ce ruisseau, cette pluie, ce verre d'eau » (le concept est « l'eau »). Mais nous avons appris que ce lac n'est une vraie intuition que lorsqu'il est peint par un grand peintre, alors que le lac que j'intuitions est schéma, ébauche, étiquette. Si la consistance conceptuelle consiste à instaurer des relations entre des ébauches, nous voici aux pseudo-concepts. Et si c'est instaurer des relations entre des intuitions pleines, alors le concept pur d'eau ne peut naître que comme relation entre les différentes intuitions de l'eau qu'ont eues Dante, Léonard de Vinci, Canaletto. C'est ce à quoi on pourrait arriver si, en identifiant phases spirituelles et phases historiques, on

prenait au sens chronologique la proposition viquienne d'une langue poétique comme idiome originel de l'humanité : sauf que Croce doit admettre qu'« une période de l'histoire concrète de l'humanité toute poétique, privée d'abstractions et de raisonnements, n'a jamais existé » (p. 293 ; fr. p. 229). Vico n'y pensait pas lui-même, sinon par métaphore, étant donné qu'il conçoit une langue hiéroglyphique plus fantastique encore que les langues symbolique ou « épistolaire », mais « de même que les dieux, les héros et les hommes ont commencé en même temps (car, après tout, c'étaient des hommes, ceux qui imaginèrent les dieux [...], de même ces trois langues ont commencé en même temps [...]) » (*Science nouvelle*, 2.2.4)³⁴⁵.

Avec un sens bien plus aigu du concret, et une moindre obsession des distinctions, Croce, dans la *Logique* de 1909, érigea le jugement individuel ou « perceptif » comme étroitement complémentaire du jugement définitoire (qui, dans l'*Esthétique*, apparaît encore comme manifestation unique de la pensée logique – p. 55 ; fr. p. 43). Comme ces deux jugements se présupposent réciproquement, la perception est donc empreinte de concept : « percevoir revient à apprendre un fait donné comme ayant telle ou telle autre nature, ce qui revient à le penser et à le juger. Même la plus légère impression, même le plus petit fait ne peut être perçu par nous si ce n'est en tant que pensé » (*Logica*, p. 109). Mais à l'inverse, toute définition universelle apparaîtra aussi comme réponse à une question concrète, historiquement située, à partir d'« une obscurité qui cherche la lumière », à tel point que « la nature de la question colore d'elle-même la réponse ». Comment soustraire alors la forme logique elle-même au territoire généreux et vital du « fouillis » et aux aléas de la conjecture ?

Une fois encore, Croce subit le charme du « fouillis », mais il ne se demande pas quelles sont par exemple les probabilités, pour une perception ou une définition, d'être sinon vraies, du moins acceptables – même si, depuis l'*Esthétique*, il réservait cette préoccupation à l'histoire qui, comme connaissance d'un individuel non irréel, non fantastique, doit faire usage de conjectures, de vraisemblances, de probabilités (p. 37 ; fr. p. 28).

4. Accommodant quand il s'agit de transiger sur le « fouillis » concernant la connaissance par concepts, le Croce de l'*Esthétique* semble en revanche décidé à ne pas céder sur l'intuition, qui ne se nourrit jamais d'apports conceptuels et les utilise au mieux comme sujet d'expression artistique – mais en ce cas, ayant été autrefois des

concepts, « ils sontdevenus, à présent, de simples éléments d'intuition » (p. 5 ; fr. p. 2).

C'est ce qui explique que l'*Esthétique* livre bataille aux méthodes d'enseignement par préceptes, sans doute pour répondre à une nécessité polémique par rapport à la tradition à laquelle elle se confrontait ; mais ce faisant, elle finit par jeter le bébé avec l'eau du bain. En combattant les préceptes, qu'ils soient des règles rhétoriques, des classifications de genre littéraire ou d'une phénoménologie des « styles », Croce oublie que, dans le « fouillis » de la conjecturalité, nous faisons grand usage de formules comme « air soldatesque » ou « teint maladif », sans qu'elles épuisent ou réduisent pour autant la perception que nous avons d'un individu dans sa particularité irréductible. Dire « j'ai fait hier la connaissance du vicaire, je m'attendais à un genre de séminariste et il a au contraire l'aspect d'un joueur de tennis » ne signifie pas emprisonner une nouvelle expérience dans les mailles d'un prototype ; au contraire, cela signifie utiliser les prototypes pour faire ressortir la nouveauté. De la même façon, parler de roman historique ou de métaphore définit, dans le premier cas, le fond d'attentes (peut-être heureusement brisées) avec lequel j'approche une œuvre, et dans le second, la énième variation, absolument originale, d'un schéma tropique qui s'incarne différemment au cours des siècles. Il est certain que « toute œuvre d'art vraie a violé un genre établi » (p. 48 ; fr. p. 38), mais le fait même que Croce s'en rende compte nous dit combien l'annonce, le soupçon, l'attente du genre a influencé la surprise et son jugement de goût, et l'on ne saisisait ni ironie, ni rire ariostesque dans le *Roland furieux* s'il n'avait pas joué justement à contre-pied sur le genre chevaleresque.

« Quel mal ont pu faire ces distinctions [rhétoriques] » (p. 89 ; fr. p. 68), nous le savons tous, et peut-être fallait-il encore, en 1902, combattre la mauvaise rhétorique enseignée dans certains séminaires épiscopaux. Mais le mal qu'a fait Croce en répandant le mépris pour ces distinctions (avec une habileté rhétorique et des simplifications polémiques propres à séduire ses lecteurs), on ne l'a peut-être pas encore suffisamment réalisé. Examinons son argument contre la définition de la métaphore comme d'un motmis à la place du mot propre (p. 88 ; fr. p. 68). Malgré l'insuffisance manifeste de cette définition, Croce ne semble pas du tout se préoccuper du problème – qui tourmente pourtant encore aujourd'hui des esprits loin d'être médiocres – de dire ce qui arrive vraiment non seulement au langage, mais aux structures cognitives elles-mêmes, quand on utilise un trope. Il commente simplement : « Pourquoi s'imposer cette gêne de mettre un mot impropre au lieu du mot propre quand

nous avons ce dernier ? Pourquoi prendre la voie la plus longue et la pire, quand la plus courte et la meilleure nous est connue ? Serait-ce parce que le mot propre, dans certains cas, n'est pas aussi expressif que le prétendu mot impropre, ou métaphore ? Mais c'est alors la métaphore qui est le mot "propre", et celui qu'on appelait "propre", si on l'employait dans ce cas, serait peu expressif, donc tout à fait impropre. » Mais de « simples observations de bon sens élémentaire » sont, précisément, élémentaires et au lieu de répondre à la question, elles la présentent à nouveau comme réponse. Nous comprenons tous que lorsque Dante écrit *conobbi il tremolar de la marina*³⁴⁶, il utilise certainement l'expression la plus heureuse, mais le problème consiste à expliquer ce qui a fait sursauter *et* le texte *et* le patrimoine entier d'une langue, quand la nouvelle expression s'est imposée comme « tout à fait propre » au lieu d'une autre dont, du reste, le sens n'est pas effacé. C'est du moins ce qu'on attendrait d'une esthétique qui se veut aussi linguistique générale.

Il faut dire, pour sa défense, que chacune des exagérations polémiques de Croce est ensuite toujours tempérée par beaucoup de bon sens. C'est ainsi, par exemple, qu'après avoir condamné les genres, il admet volontiers leur utilité pratique. Si de pareils « regroupements » restent un bon critère pour classer les livres dans une bibliothèque, ils le seront aussi pour aller les chercher et les lire dans une certaine disposition d'esprit ; c'est la même utilité qui permettra à Croce de définir comme « tragique », chez le Tasse, « l'élan et la joie vitale qui, tout à coup, se renversent dans la douleur et dans la mort, ou serachètent ». D'ailleurs, les genres que l'on chasse par la porte reviennent par la fenêtre, alors que Croce doit expliquer pourquoi une œuvre architecturale, dont on ne peut nier les finalités pratiques, peut avoir des issues esthétiques : l'artiste prendra simplement « pour matière de son intuition et de son extrinsécatation esthétique la destination de l'objet qui sert à un but pratique. Il n'aura rien besoin d'ajouter à l'objet pour le rendre instrument d'intuitions esthétiques : ce second point y sera, si le premier y est parfaitement » (p. 129 ; fr. p. 98). Fort bien dit : mais pourquoi ne pas l'appliquer aussi à ceux qui s'apprêtent à produire un poème chevaleresque, une marine ou un madrigal ?

Quant à la rhétorique, Croce est le premier à voir dans ses classifications une façon de déceler un « air de famille » (belle expression pré-wittgensteinienne), des ressemblances, précisément, qui révèlent des parentés d'âme entre artistes. Et c'est en fixant ces ressemblances de procédé qu'on peut accorder un minimum de légitimité aux traductions, « non en tant que reproduction (qu'il serait vain de tenter) de la même expression originale, mais en tant

que production d'une expression ressemblante, qui s'en rapproche plus ou moins » (p. 93-94 ; fr. p. 72).

5. Plus embarrassant est en revanche le discours qu'entreprend Croce au chapitre VI de *l'Esthétique*, consacré à l'activité théorique et à la pratique : il y énonce cette proposition incroyable, que l'intuition-expression de l'art s'épuise dans l'élaboration intérieure, tandis que son extrinsécation technico-matérielle, dans le marbre, sur la toile, dans l'émission de sons vocaux, est tout à fait accessoire et inessentielle, seulement finalisée vers « la conservation et la reproduction » de l'éclair intérieur originaire (p. 123 ; fr. p. 91-92). Comment donc ? L'auteur s'exprimant ici ne serait-il pas le même que celui qui, cent pages auparavant, avait dit qu'« on entend souvent des gens affirmer qu'ils ont dans l'esprit beaucoup d'importantes pensées, mais qu'ils ne réussissent pas à les exprimer », alors que « s'ils les avaient réellement, ils les auraient frappées en de belles paroles sonnantes » (p. 13 ; fr. p. 9) ? Croce peut bien nous dire que le fait de concrétiser ces pensées en sons n'est qu'une nécessité empirique, une trouvaille sténographique, disons de future mémoire, pour l'aviser, lui ou tout autre juge, que ces pensées existaient vraiment. Mais que dire de ce grand ténor qui, ayant eu un soir l'intuition intérieure parfaite d'un splendide aigu, a été sifflé par le poulailler uniquement parce que pour l'archiver, il a cherché à l'extrinséquer et que ses cordes vocales l'ont trahi ? Disons-nous de lui que « de l'art il sait bien l'us, mais que sa main tremble³⁴⁷ » ? Le fait est que ce que dit Croce ne correspond pas à ce que nous connaissons de la pratique d'autres artistes, qui ont multiplié les esquisses à la recherche de l'image définitive, ou qui se sont échinés, équerre et compas en main, à réaliser un point de fuite parfait.

Croce a malheureusement sur ce sujet des certitudes inébranlables, qui semblent lui venir d'une bien maigre familiarité avec les arts et ce, non seulement au sens où il n'en a jamais pratiqué aucun lui-même, mais aussi au sens où il n'a jamais dû s'intéresser à ce que faisaient les artistes. Croce considère comme superficielle l'observation que « l'artiste crée ses expressions en peignant et en sculptant, en écrivant et en composant », parce que l'artiste, « en réalité, ne donne pas un coup de pinceau sans l'avoir d'abord vu avec l'imagination » (p. 130 ; fr. p. 98-99). A compter que le mot « réalité » ait un sens dans le système crocien, les artistes en effet ne se lassent pas de raconter combien la consistance du matériel a excité leur imagination ; ainsi parfois le poète, en relisant seulement ses ébauches à haute voix, trouve dans la réponse aurale

l'indice qui le conduit à changer de rythme et à chercher le mot juste. Cependant, Croce affirmera (dans *La poésie*) que l'exécration des poètes pour l'extrinsécation empirique de leurs intuitions est si forte qu'ils ne déclament pas volontiers leurs vers. Ce qui, statistiquement parlant, est faux.

Démonstration est faite, dans le *Bréviaire*, de l'inessentialité de la technique en citant le cas de très grands peintres qui utilisent des couleurs qui s'altèrent – mais de cette manière, technique artistique et science des matériaux sont confondues. Il y a, dans l'*Esthétique*, une belle page décrivant le tourment dupoète qui « cherche l'expression d'une impression qu'il sent, ou pressent » et tente des mots et des phrases (p. 150 ; fr. p. 114) ; or, quelques pages auparavant, il avait été dit de l'artiste, dont l'expression est encore informe, qu'il donne un coup de pinceau non pour extrinséquer, mais pour avoir un « point d'appui », un « moyen pédagogique » (p. 130 ; fr. p. 99). Ce que Croce appelle point d'appui est comme le « fouillis » de notre perception quotidienne : c'est tout. Mais ce que le bon sens reconnaît comme « tout » devient pour la philosophie « rien », avec ce léger inconvénient que le tout restant devient impalpable.

Je crois qu'on peut admettre en toute tranquillité que Benedetto Croce affirme dans ces pages le contraire exact du vrai, si le vrai est ce sur quoi le bon sens s'accorde, à la lumière de mille expériences enregistrées et avouées. Je ne connais pas assez son œuvre complète pour savoir s'il a jamais médité ce sonnet de Michel-Ange nous rappelant que *non ha l'ottimo artista alcun concetto/ che un marmo solo in sé non circoscriva/ col suo soverchio, e solo à quell'artista/ la mano che ubbidisce all'intelletto*³⁴⁸. S'il l'avait lu, il l'avait en tout cas oublié, et par parti pris. Car ce que Michel-Ange nous dit ici, c'est que l'artiste trouve son intuition-expression en dialoguant avec la matière, avec ses veinures, ses lignes de tendance, ses possibilités. Michel-Ange fait même plus, par amour de l'hyperbole : la statue est déjà dans le marbre et l'artiste ne fait qu'enlever le surplus qui la dissimule.

C'est alors que Croce, comme s'il polémiquait contre Michel-Ange, parle du « morceau de marbre *qui contient* le Moïse » et du « morceau de bois coloré *qui contient* la Transfiguration » (p. 127 ; fr. p. 96 ; mes italiques). La citation ne laisse pas prise au doute : ce que nous croyons être des œuvres d'art (sur la ruine, la restauration, la falsification ou le vol desquelles nous nous affligeons) sont le pur conteneur desseules, des uniques, des vraies (et désormais inatteignables) œuvres, qui consistaient dans les intuitions tout à fait intérieures de leurs auteurs. Evoquant ailleurs la façon dont le

jugement de goût refait la genèse de l'intuition originaire, Croce fera allusion à ces trouvailles physiques comme à un simple « signe », un instrument presque didactique pour permettre le processus de reconstruction. Il ne s'aperçoit pas que, pour un philosophe qui méconnaît l'existence sociale des systèmes de signes, avec leurs lois et leurs unités définissables, et qui voit dans chaque acte expressif un *unicum* dans lequel la langue renaît presque pour la première fois, l'être signe ne devrait pas être une chose sans importance, et que le rapport entre le signe et l'intuition devrait être entendu comme moins accidentel et moins extérieur.

Pour Croce, c'est seulement par métaphore que ce morceau de marbre et ce morceau de bois sont dits beaux. Puis il se rend compte que c'est vraiment par métaphore que nous appelons belle la partition qui « contient » *Don Giovanni*, et il reconnaît que la première métaphore est plus immédiate que la seconde. Pour un auteur qui s'est refusé à définir la métaphore, cette solution n'en laisse pas moins à désirer. Que cache cette différence d'immédiateté métaphorique ? Et qu'est-ce que le *Don Giovanni* contenu dans la partition ? Un fait sonore (donc physiquement extrinséqué et extrinsécable), ou l'intuition originaire que Mozart pouvait aussi refuser d'exécuter ? Et pourquoi l'exécute-t-on encore aujourd'hui, au lieu de se limiter à l'évoquer en lisant la partition, comme Croce pense qu'il faille lire les drames, au lieu de les voir extrinséqués sur scène ?

Il semble évident que Croce (emporté par son désintérêt pour tout ce qui est « nature » et dominé, du fait de son éducation humaniste, par le modèle verbocentrique en vertu duquel la beauté est toujours définie en référence à la poésie verbale) articule ici un paralogisme complexe dont il sera utile de suivre les phases.

(i) Tout d'abord, il se rend compte qu'il existe des expressions *volatiles* (au sens où *verba volant* et ne gèlent pas en l'air, comme il plaisait à Rabelais) et des expressions *permanentes*, comme justement les statues ou les dessins. La différence est si évidente que l'humanité a élaboré les moyens de rendre les premières permanentes, de l'écriture aux bandes magnétiques – véritables supports physiques pour l'enregistrement d'expressions sonores précédentes.

(ii) A partir de cette observation empirique (juste), il tire la conclusion (erronée) que les expressions volatiles ne sont pas un fait matériel, comme si l'écriture ou les bandes magnétiques n'enregistraient pas de sons. L'expérience verbale doit l'avoir fait penser à des poètes qui se chantent leurs vers à eux-mêmes, *en*

pensant au son qu'ils pourraient rendre. Mais s'ils le font, c'est parce qu'ils ont eu l'expérience des sons qu'ils pouvaient émettre, si bien qu'un psychologue expérimental (qui se ferait très mal voir de Croce) pourrait prouver que lorsque nous pensons à un aigu de Pavarotti, nos organes phonatoires, bien que dans une imperceptible mesure, miment l'extrinsécation à laquelle nous pensons. Si nous intuitionnons, nous intuitionnons des extrinsécations, si nous pensons, nous ne pensons pas en dehors de notre corps mais à travers lui. Croce le sait si bien qu'il a consacré une très belle page au phénomène de la synesthésie, où il dit que les mots n'évoquent pas que des pensées mais aussi des sensations auditives, tactiles ou thermiques. Si Michel-Ange était né aveugle, il n'aurait pu « intuitionner » le *Moïse*.

(iii) Trompé par l'expérience (empirique) des discours purement pensés (mais dont nous n'avons pleinement la certitude que lorsqu'ils ont été « frappés en de belles paroles sonnantes » – notons la propriété de la métaphore *physique* de la forge), Croce absolutise cette possibilité et l'étend aux arts de la permanence. Il est bien sûr possible de concevoir un sculpteur qui, loin de son atelier, imagine jusque dans ses moindres détails la statue qu'il pourrait produire avec son ciseau. Mais s'il peut le faire, c'est parce qu'il a déjà sué sur le marbre, parce qu'il a ciselé à l'atelier ; il peut le faire au sens où chacun peut intuitionner que s'il avale d'un coup un glaçon, il sentira une douleur au milieu du front, parce qu'il se rappelle parfaitement l'avoir déjà ressenti dans des circonstances analogues. Sans le souvenir de nos expériences naturelles précédentes, nous n'intuitionnons rien ; ainsi, qui n'a jamais senti une fleur de verveine ne peut intuitionner un parfum de verveine, de même que l'aveugle de naissance ne pourra jamais intuitionner ce qu'est une « douce couleur de saphir oriental³⁴⁹ ».

Au vu de ces paradoxes, on comprend que les générations postcrociennes aient été fascinées par les théories alternatives ; je parle de l'appel de Pareyson à la fonction fondamentale de la matière dans la genèse de l'œuvre, de celui d'Aneschi aux poétiques, de Dorfles et Formaggio aux techniques artistiques, de Morpurgo Tagliabue aux concepts vétustes de style et d'appareil rhétorique, de Galvano Della Volpe au moment « rationnel » du procédé artistique ; sans parler de la lecture libératrice de l'*Art comme expérience* de Dewey, où était réévaluée la plénitude de la naturalité physique. Il s'agissait de replacer la philosophie des « quatre mots » (pour reprendre l'accusation de Gentile) dans ce flux de la vie auquel Croce était, après tout, si attentif. Il s'agissait de rendre justice à Croce lui-même, chez qui a toujours été constant

« comme un hiatus, un différend secret entre une analyse très riche de secteurs très vastes de l'expérience et de la culture humaine, et le "système" [...]. Là, solidaires avec la discussion précise de faits de culture et d'expérience, se précisent des "concepts", si l'on veut, extrêmement "impurs", mais précieux pour comprendre, c'est-à-dire pour relier et éclaircir le comportement multiple de l'œuvre et de l'histoire humaine. Ici, se juxtaposent quelques rares idées très abstraites, dont le dénouement même est affirmé plutôt que démontré » (Garin 1966, II, p. 1315).

6. Peut-être est-ce précisément la persistance irrésolue de ce hiatus qui explique l'influence de l'œuvre de Croce : le lecteur venait y cueillir les « rares idées très abstraites » qui l'attiraient parce qu'il les comprenait comme conclusion logique de l'analyse concrète, admirable de bon sens, de limpidité et de pénétration. Le lecteur y retrouvait soit sa propre expérience, embarrassante, du « fouillis », soit sa propre nostalgie pour une idée immaculée du beau, du bon, du vrai et de l'utile – que les métaphysiques dont Croce avait tellement horreur avaient définis dans leur nature hyperuraniennne, spirituelle, non compromise avec cette corporalité qui est pure enveloppe, dépouille mortelle, prison de l'âme. Et il voyait en Croce aussi bien la confirmation de l'inévitable que la promesse du désirable, prenant pour médiation systématique ce qui était au contraire contradiction irrésolue.

Ces lecteurs étaient bien aises, au fond, qu'on leur dise que l'art était ce qu'ils espéraient qu'il soit, et que ce qu'ils voyaient autour d'eux – troublés et gênés – était du non-art. Ils ne savaient pas ce qu'étaient les formes pures, mais ils comprenaient parfaitement un jugement de goût comme celui sur Proust : « On sent que ce qui domine, dans l'âme de l'auteur, c'est l'érotisme tant sensuel que pervers, érotisme qui est déjà entièrement diffus dans la soif de revivre les sensations d'une époque lointaine. Mais cet état d'âme ne trouve pas à s'éclaircir dans un motif lyrique et une forme poétique, comme c'est le cas au contraire, dans ses bonnes choses, du moins compliqué mais génial Maupassant. » (Apostilles à *La poésie*). Croce dit des *Fiancés* de Manzoni que « les critiques s'obstinent encore à l'analyser et à en discuter comme d'un roman d'inspiration et de facture poétique », alors que c'est « d'un bout à l'autre un roman d'exhortation morale, mesuré et guidé d'un œil ferme » (*La poésie*, VII). Et – qu'on me pardonne la malice de la confrontation, mais il y a des textes qui se ressemblent – quand en 1937, un an après *La poésie*, Guido da Verona devra se justifier d'une parodie philistine de Manzoni, après avoir fait longuement l'éloge de la facture des

Fiancés (« ah ! quel talent ! »), il alléguera comme alibi pour son sacrilège : « La vérité, c'est que le poète manque chez Manzoni [...]. Y a-t-il donc un épisode, un caractère, un personnage qui se soit imprimé dans mon esprit avec cette évidence de plus en plus pure et brillante qui distingue les créations immortelles de l'art ? Eh bien, soyons franc : ma réponse est non. »³⁵⁰

On en vient à penser non que Croce a formé un public de crociens, mais qu'un public déjà constitué, avec ses mythespropres et ses imprécisions inébranlables sur le beau et le bon, l'a poussé à devenir son interprète.

Pour ce public (et heureusement pour nous), Croce a ensuite été obligé d'ouvrir, dans *La poésie*, un *no man's land*, une terre de tout le monde et de personne, où « fouillis » et pureté pourraient vivre ensemble, réconciliés : la *littérature*. Là, Croce peut placer les produits de divertissement que, dans le fond, il aime, comme ceux de Dumas et de Poe, ainsi que les artistes qu'il n'aime pas, d'Horace à Manzoni. La littérature n'est pas une forme spirituelle, elle fait partie de la politesse et de la bonne éducation, c'est le règne de la prose et de la civile conversation.

C'est aussi la région où Croce écrit. Pourquoi le lecteur de Croce ne perçoit-il pas de contradiction irrésolue, et voit-il une soudure systématique là où il y a déconnexion ? Parce que Croce est un écrivain éblouissant. Le rythme, le dosage de sarcasme et de réflexion apaisée, la perfection raffinée de la période, rendent convaincante n'importe quelle chose qu'il pense et dit. Il la dit si bien qu'il est impossible que cette chose, étant si belle, ne soit pas également vraie. Croce, grand maître d'éloquence et de style, réussit à nous convaincre de l'existence de la Poésie (telle qu'il l'entend lui, décharnée et idéalisée) à travers un exemple de Littérature plantureux, courtois et harmonieux.

Cinq sens de « sémantique », de Bréal à nos jours³⁵¹

Parmi les nombreuses acceptions du terme *sémantique*, certaines semblent absolument incompatibles entre elles, ce qui nous met souvent en sérieuse difficulté avec nos étudiants, auxquels il faut expliquer que le champ de nos disciplines est un peu comme un pays où certains appellent rouge ce que d'autres appellent blanc, et inversement. Ainsi, chaque fois qu'on utilise le mot *rouge*, il faudrait lui attribuer un exposant, ou un indice, comme pour dire « rouge₁ dans le sens de... ».

Toutefois, bien que « sémantique » ait beaucoup de sens, leur nombre est moins incommensurable qu'il n'y paraît.

Bréal avait défini la sémantique en 1883 (*Les lois intellectuelles du langage. Fragment de sémantique*) comme science de la signification ; mais quand en 1897, il publie son *Essai de sémantique*, il lui donne le sous-titre plus général de *Science des significations* et ce n'est qu'au chapitre IX, lorsqu'il propose d'« examiner pour quelles causes les mots, une fois créés et pourvus d'un certain sens, sont amenés à le resserrer, à l'étendre », qu'il précise que « c'est cette seconde partie qui constitue proprement la *Sémantique* ou science des significations ».

La sémantique est donc pour Bréal la science des significations, mais dans la mesure où celles-ci ont un développement historique. Du reste, chaque fois que Bréal s'occupe de la signification d'un mot, il ne parvient pas à la séparer de l'ensemble des énoncés, ou de portions textuelles plus larges, où le terme apparaît. Pour ne donner qu'un exemple, dans les chapitres sur les lois de spécialité, Bréal se préoccupe moins de définir la signification du mot « plus » que du fait qu'il a des valences différentes dans des expressions différentes.

Historiquement, la notion de sémantique naît donc en référence à cette entité impondérable qu'est la signification, mais ce n'est qu'accessoirement qu'on prend en charge la signification des mots, ou plutôt des termes isolés. Pour ce faire, on n'avait pas besoin

d'une science, mais d'une pratique empirique, la lexicographie dans son sens le plus artisanal, c'est-à-dire la pratique de compilation des dictionnaires. N'oublions pas cependant que toute lexicographie n'est autre que la description d'une *langue*, donc d'une entité abstraite, et non de cette pratique de la *parole* à travers laquelle le parlant « signifie » quelque chose.

17.1. Différents sens de « sémantique »

Je dirais que les sémiotiques plus ou moins explicites des siècles passés, sans mettre en doute le fait que les termes expriment quelque chose, ne présumaient pas que pour expliciter ce quelque chose, une science particulière fût nécessaire : connaître les signes voulait dire connaître soit les choses auxquelles ils se référaient, soit les idées qu'ils faisaient venir à l'esprit, soit les définitions qu'on en donnait, d'un commun accord – ainsi, *homo* signifiait « animal rationnelle mortale ». Quoi qu'il en soit, pour Aristote, donner des définitions correctes était du devoir soit de la logique (voir les *Analytiques*), soit des différentes sciences naturelles, comme c'est le cas pour les définitions des animaux.

Si l'on examine l'usage terminologique d'Abélard, on s'aperçoit qu'une expression verbale (i) *significat* un conceptuel, (ii) *designat* ou *denotat* la définition ou le « sens » et (iii) *nominat* la chose.

Nous avons affaire ici à trois notions de sémantique : (i) comme étude des processus cognitifs, (ii) comme étude des définitions en forme de dictionnaire ou d'encyclopédie, et (iii) comme étude des conditions de vérité des énoncés. Beaucoup de nos problèmes actuels sont issus de ces perplexités médiévales (car il s'agit bien de perplexités : que fait une *vox significativa* ? elle signifie, dénote ou nomme ?). Une quatrième dimension manque à la tripartition d'Abélard, non inconnue de la sémiotique précédente : la désambiguïsation de textes complexes (voir le *De doctrina christiana* augustinien, qui s'occupe du « sens » d'un texte, en l'occurrence scripturaire). Il manque enfin une cinquième dimension, dont l'absence chez Abélard ne signifie pas qu'elle est absente de la pensée médiévale : celle que nous appellerions aujourd'hui une *sémantique structurale* comme théorie du contenu, qui était déjà présente dans le système binaire de la division des prédicables telle qu'on la trouve dans l'*Arbor Porphyriana* (voir le premier essai de ce volume).

Revenons donc sur nos pas, ou plutôt regardons devant nous, après Abélard et après Bréal ; on observe qu'au cours des débats sur la signification se sont articulés cinq territoires d'enquête, procédant tantôt l'un indépendamment de l'autre, tantôt l'un niant l'autre, tantôt l'un présupposant l'autre, mais de manière acritique :

1. *Sémantique comme étude de la signification des termes en dehors de tout contexte* (par exemple, la théorie carnapienne des postulats de signification, une grande partie de la sémantique componentielle et des différentes analyses sémiques, sans parler de la lexicographie en tous genres et de toutes tendances).

2. *Sémantique comme étude des systèmes du contenu, ou sémantique structurale* (Hjelmslev et, en général, les approches structuralistes des champs sémantiques *et similia*).

3. *Sémantique comme étude du rapport entre terme (ou énoncé) et référent, ou comme étude de la référence* (parexemple Morris, Ogden et Richards, une grande partie de la philosophie analytique et *in primis*, Kripke). Je rappellerai ici les distinctions que j'ai faites dans *Kant et l'ornithorynque*, entre (i) fournir les instructions pour identifier le référent possible d'un terme et (ii) l'acte de référence.

4. *Sémantique comme étude des conditions de vérité des énoncés*.

5. *Sémantique comme étude du sens particulier que des termes ou des énoncés prennent dans le contexte ou dans l'ensemble textuel* (il s'agit d'un vaste domaine bigarré, qui concerne la signification d'actes d'énonciation dans des circonstances énonciatives particulières, c'est pourquoi nous pouvons citer le second Wittgenstein, ou encore la théorie des différentes isotopies discursives, etc.).

Quiconque s'occupe de sémiotique est familier de tous ces sens de sémantique ; il serait pourtant optimiste de dire que cette conscience est commune à tous les spécialistes du langage – mis à part le fait que les sémioticiens eux-mêmes, qui connaissent pourtant bien l'acception de sémantique aux sens 3 et 4, ont souvent été amenés à la rejeter comme non pertinente, ou à la considérer comme un unique problème, alors qu'il s'agit de deux problèmes très différents.

17.2. Entrées d'encyclopédies

Voions quelques exemples de la façon dont les différentes conceptions de sémantique s'ignorent souvent. Dans le *Dictionnaire raisonné des sciences du langage* de Greimas et Courtés est définie la « vérité ». Le concept de vérité pourrait être étranger à un sémioticien aux sens 1 et 2, central pour qui s'occupe des sens 3 et 4 et, comme le montre Greimas, ne peut être éludé pour qui s'occupe du sens 5 :

La vérité désigne le terme complexe qui subsume les termes *être* et *apparaître* situés sur l'axe contraire à l'intérieur du cadre sémiotique des modalités véridictives. Il ne sera pas inutile desouligner que le *vrai* est situé à l'intérieur du discours, parce qu'il est le fruit d'une opération de véridiction ; ce qui exclut toute relation (ou toute homologation) avec un référent externe.

J'imagine qu'un philosophe analytique jugerait cette définition confuse et fastidieuse. Elle le serait tout autant pour qui s'occupe de sémantique au sens 3, tandis qu'elle serait considérée avec quelque indulgence par qui s'en occupe au sens 4. En effet, une approche vérifonctionnelle ne s'occupe pas d'établir si un énoncé est vrai, mais des inférences qu'on devrait légitimement tirer *si l'énoncé était vrai*. Il est certain que, pour qui défend la sémantique 4, ces conditions de vérité sont placées à l'intérieur d'un « corporate body », c'est-à-dire d'un ensemble solidaire d'assomptions. Cependant, quand l'existence de ce système *holistique* est mise en doute, comme chez Davidson, nous pouvons dire que le principe de charité nous incite à supposer une proposition comme sensée et donc vraie à l'intérieur d'un échange discursif (même si l'énoncé qui la véhicule ne se présente pas comme particulièrement clair). Disons-nous alors que la définition de Greimas reste si étrangère à la *koinê* analytique ? Je n'en suis pas si sûr. Evidemment, si quelqu'un me dit, sur l'autoroute, « fais attention, il y a un train devant toi » et que je sais pertinemment qu'il y a devant moi un camion de TIR, par principe de charité, ayant certaines croyances sur le monde réel, je suppose que le parlant voulait dire qu'il y avait devant moi un train routier, et je laisse l'interaction communicative se poursuivre sans incidents. Mais est-ce que je n'exerce le principe de charité que lorsque je peux opposer à un énoncé ambigu certaines de mes croyances fondées sur l'expérience (c'est-à-dire sur ce que je crois être vrai dans le monde extérieur), ou est-ce que je ne me comporte pas aussi de cette façon lorsque j'attribue à l'autre des croyances qui coïncident avec celles que je partage, sur la base d'un système solidaire d'assomptions ?

Supposons qu'un chercheur en astronomie me dise : « ayant été vérifié, après Galilée, que le soleil tourne autour de la terre et non

l'inverse », je comprends très bien qu'il affirme quelque chose de faux sur la base d'un système solidaire d'assomptions, mais par principe de charité, je suppose qu'il voulait dire ce que je crois vrai, c'est-à-dire exactement le contraire (il s'est agi d'un banal *lapsus*), et je continue d'écouter son argumentation. En ce cas, je croirais donc vrai non pas ce qui m'est certifié par l'expérience du monde extérieur, mais ce qui m'est garanti comme tel par le système holistique de nos assomptions admises. Qu'on élargisse seulement la notion d'« être situé à l'intérieur du discours », et l'entretien entre un greimasien et un davidsonien, en admettant que chacun exerce un principe de charité raisonnable, n'en sera que moins dramatique.

Poursuivons avec nos exemples. A l'entrée « Semantica » de l'*Enciclopedia Einaudi*, Diego Marconi – après avoir défini la sémantique comme l'étude de la signification – suppose que la vulgate sémantique ne s'occupe que des langages naturels, puis consacre le corps de son article à la sémantique modéliste (sens 4), à la sémantique des mondes possibles (sens 3 et 4), au débat dictionnaire-encyclopédie (sens 1) ; il fait allusion au début seulement à l'existence d'un autre courant dit componentialiste (qui concerne bien sûr la sémantique 1 et présuppose, pour pouvoir théoriquement établir le nombre des composantes, une sémantique 2).

C'est que Marconi, à l'époque où il écrivait, était de confession analytique orthodoxe et comme beaucoup de ses pairs, il considérait que ces problèmes étaient du ressort de la lexicographie (sens 1 et 2) ; or la lexicographie, pour les analytiques, n'avait rien à voir avec la sémantique.

L'entrée « Semantics » de l'*Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, signée par Bierwisch, tente immédiatement d'échapper à l'étreinte souvent mortelle entre sémantique et étude des langages naturels. Après une définition de sémantique comme étude de la signification, Bierwisch élabore une formule du type « A interprète B comme représentant C », où B est un objet ou un événement, ce qui permet de l'entendre également comme quelque chose de différent d'une phonation ou d'un énoncé verbal. L'auteur, après avoir énuméré tous les problèmes posés en tenant compte de différentes positions, leur apporte dans le corps de l'article sa solution personnelle. Par une heureuse décision de l'Editorial Board, vient ensuite l'entrée « Seme » (de Henry Schogt), qui fait un examen élargi et attentif d'autres positions linguistiques, en général d'orientation structuraliste (Lyons, Lamb, Pottier, Apresjan, Coseriu, Buyssens, Prieto, Greimas, etc.). Malheureusement, on ne trouve rien sur la sémantique vérifonctionnelle, qui est, pour certains, la seule

sémantique digne de ce nom.

Quant au *Dictionnaire* de Greimas-Courtés, il contrôle à travers différentes entrées les théories lexicographiques des champs sémantiques et notionnels, examine la théorie componentielle, poussée à l'extrême hjelmslévien de ses ambitions (comment d'une « vingtaine de catégories sémiques binaires, considérées comme bases taxinomiques d'une combinatoire », on peut arriver à « produire quelques millions de combinaisons sémémiques »), pose comme qualités requises d'une sémantique qu'elle soit *généralisatrice* (en reconnaissant aussi le travail des générativistes postchomskyens), *syntagmatique* (en cherchant à dépasser les limites d'un taxinomisme lexicographique pour aborder une sémantique de l'énoncé et enfin du texte, sens 5) et *générale*, en vertu de quoi la sémantique, loin de se limiter à l'étude des significations linguistiques, doit investir une sémantique du monde naturel en tant que manifestée par différentes sémiotiques. Je dirais que tout cela recouvre les acceptions 1, 2 et 5, et qu'à ce stade, on ne peut exiger de Greimas qu'il s'intéresse aussi à la sémantique modéliste ou des mondes possibles (du moment où son traitement des modalités ignore complètement la logique modale), ni aux sémantiques vérifonctionnelles, étant donné sa position sur le concept de vérité. Le dictionnaire se développe donc suivant des entrées consacrées aux Sémantiques discursives, à la Sémantique fondamentale, à la Sémantique générative, à la Sémantique narrative, au Sème et au Sémème, mais en clé strictement greimasienne.

L'anthologie la plus équilibrée est celle des deux volumes de la *Semantics* de John Lyons, qui forment une approche tolérante envers toutes les traditions en la matière. Être d'une part linguiste, donc exposé aux sirènes des théories continentales, et britannique insulaire de l'autre, n'a pas du tout desservi Lyons. Ne faisant pas de théorie, il expose ce qui a été dit sur le sujet, c'est pourquoi il peut se permettre d'être œcuménique. Œcuménique, mais pas systématique.

L'œcuménicité est-elle un *pis-aller*, une exigence vulgarisatrice, ou peut-elle être un choix théorique ? Je pencherais pour la seconde alternative. Le problème de la signification est si complexe que, tout bien considéré, mieux vaut être syncrétiste que dogmatique et fondamentaliste.

17.3. La notion de signification a-t-elle encore un sens ?

Reste un doute, je l'ai dit, sur la question de savoir si la

sémantique s'occupe de la signification des mots (sens 1). Il semblerait qu'il suffise de glisser du sens 1 aux suivants pour pouvoir accepter que la sémantique s'occupe toujours de la signification. Mais il n'est pas certain que, dans le sens 3, la notion de signification ait encore droit de cité (pour certains – voir Quine – on peut la laisser de côté pourvu qu'on ait une bonne théorie de la référence). Plus intéressant encore : il n'est pas certain non plus que la notion de signification (au moins au sens de signification fixée conventionnellement pour les termes – sens 1) ait encore droit de cité dans le sens 5. Du moment que penser au sens 5, c'est penser à Greimas, chez qui une sémantique générative des textes est précédée d'une sémantique structurale, il n'y a pas lieu de douter ; mais les déconstructionnistes, les davidsoniens, ou les défenseurs de la théorie de l'inférence (comme Sperber et Wilson) peuvent eux aussi être ramenés à la version 5.

Nous avons affaire ici à une remise en question de la signification. Dans le cas de Derrida, la négation de ce qu'il nomme signification transcendante semble plutôt s'adresser au sens unique d'un texte (qu'il met certainement en question) tandis que le sens 1 n'est pas remis en question. Dans la *Grammatologie*, il affirme que, sans les instruments de la critique et de la philologie traditionnelle (donc dictionnaires compris), l'interprétation pourrait partir dans toutes les directions et se sentir autorisée à dire n'importe quoi. Sauf, ajoute-t-il, que cet indispensable *guardrail* protège, mais n'ouvre pas de lecture, et que les grammaires et dictionnaires en vigueur suffisent à assurer cette protection³⁵².

Dans le cas de Davidson et des différentes théories de l'inférence, on néglige le fait que les termes aient des significations fixées par la communauté (celles données par les dictionnaires), car ce qui compte, c'est que je présuppose que celui qui me parle voit le monde comme je le vois et veuille dire ce que je dirais dans des circonstances identiques. Par conséquent, il semblerait insignifiant qu'un bateau soit désigné comme bateau, car si quelqu'un me dit « montons sur cette charrette » en m'indiquant un bateau, je comprends par principe de charité qu'il voulait se référer au bateau et ne m'arrête pas à ergoter sur la signification « conventionnelle » des termes.

Cet exemple présuppose pourtant qu'il n'y ait devant nous qu'un bateau, et non un bateau *et* une charrette, et que mon index soit pointé de manière ambiguë. En ce cas, en l'absence d'autres éléments circonstanciels, si le sujet parlant me dit « montons sur cette charrette », je comprends qu'il veut monter sur la charrette, et non sur l'embarcation. Cela dépend du fait que la convention sociale

et linguistique attribue deux significations différentes aux mots *bateau* et *charrette*, indépendamment de tout contexte et de tout acte de charité. Bien entendu, par un principe de charité qui, en l'espèce, friserait le « principe de malveillance », je pourrais toujours soupçonner que celui qui parle ait des troubles de sélection et dise *charrette* quand il pense *bateau*, mais il est rare qu'on pousse si loin le principe de malveillance. Admettons qu'il y ait une sémantique au sens 1, où les mots ont une certaine signification en dehors de tout contexte.

Notons bien que Davidson lui-même ne nie pas cette évidence – ainsi dans « Communication and Convention » (Davidson 1984b), il se demande si une convention est nécessaire pour lier, pour tous les parlants, chaque mot à une signification fixe et il suppose, comme condition pour qu'il y ait convention, la position de Lewis, qui vaut évidemment davantage pour le poker que pour les langues. A ce stade, Davidson se rend compte que nous comprenons aussi des termes inconnus et juge la convention utile, mais pas indispensable. L'argument consiste à dire que nous tendons simplement à parler comme le font les autres, ce qui déplacerait le problème de l'existence d'un code vers celui de la régularité dans l'utilisation.

Pour être franc, cela m'a tout l'air d'un simple jeu de mots. La différence est mince entre dire que nous associons régulièrement le mot *bateau* à une embarcation et dire que le code établit que le bateau est une embarcation. En effet, quand les linguistes parlent de code, ils parlent d'une extrapolation statistique à partir de l'utilisation commune : le *code de la langue* de mémoire saussurienne est une fiction basée sur la régularité de l'utilisation.

Autrement, cela reviendrait à dire qu'il n'est pas vrai que le code du droit pénal établit que celui qui tue quelqu'un doit faire x années de prison mais qu'« usuellement » (c'est-à-dire suivant la règle), celui qui tue quelqu'un prend x années de prison. Si c'était la seule différence entre Droit romain et *Common Law*, nous aurions affaire à une convention. Or la différence, c'est que la *Common Law*, pour établir quelle est l'utilisation, n'a pas recours à une règle fixée une fois pour toutes, mais à un cas précédent.

Davidson ne nie pas qu'il y ait des conventions, en vertu desquelles *bateau* est de toute façon une embarcation, mais jugeant qu'il s'agit là d'un cas marginal, ou évident (évident parce que marginal, et marginal parce qu'évident), il préfère porter son attention sur des cas plus dramatiques. Il y a ceux où l'on dit *bateau* pour indiquer quelque chose d'autre qu'une embarcation. D'accord. L'exemple le plus convaincant est celui de la métaphore (pensons à

l'expression *mener en bateau*). Mais on ne construit pas la théorie d'une langue sur son utilisation métaphorique, si ce n'est pour dire que la signification de chaque terme linguistique est originalement métaphorique – et je ne crois pas que ce soit l'intention de Davidson.

L'équivoque consiste à montrer que la dramaticité est normale, et la normalité marginale, alors que dans toute science, les cas dramatiques sont utilisés comme cas marginaux, pour montrer que les cas normaux ne sont pas si simples qu'on le croit. Il est vrai que le principe selon lequel « l'exception confirme la règle » est scientifiquement puéril (et la théorie falsificationniste de Popper, où une seule exception suffit à mettre en crise la règle, le prouve), mais soutenir, comme le faisait Achille Campanile en plaisantant, que « les règles composées seulement d'exceptions sont absolument confirmées » est paradoxal, autant que soutenir que l'exception constitue la règle. La règle pour définir une règle, dans les sciences humaines, c'est qu'elle admette de nombreuses exceptions, mais que celles-ci soient réglables, c'est-à-dire prédictibles. Dans les sciences physiques, soit tous les corps tombent d'après la loi de la gravité, soit, si un corps ne le fait pas, la loi de la gravité doit être mise en doute. Dans les sciences humaines en revanche, la règle statistique est que la majorité des êtres humains s'unissent hétérosexuellement pour procréer (autrement nous ne serions pas passés de deux à six milliards en cinquante ans), mais cela n'exclut pas que certains êtres humains ne procréent pas, ce qui nous permet de compter aussi parmi les êtres humains des homosexuels et des ecclésiastiques.

S'il était vrai qu'il n'existe pas de signification au sens d'une sémantique 1, il serait alors très difficile de s'entendre, et Davidson n'a en effet jamais soutenu cette thèse, même du bout des lèvres. Mais il est certain que, dans les termes d'une sémantique 5, la théorie du principe de charité est à prendre très au sérieux. On découvre alors que Davidson, en lançant l'idée de contester une sémantique 1 – qu'il présuppose, du reste – et en faisant mine de discuter, pour des raisons purement académiques, les sémantiques 3 et 4, était de fait en train d'élucider les principes d'une sémantique 5, c'est-à-dire d'une sémantique ni des termes, ni des énoncés, mais bien des textes. Du point de vue de la lexicographie, Davidson a l'air d'un homme niant l'évidence, alors que du point de vue d'une théorie de l'interprétation textuelle, c'est une personne très judicieuse, ou – même s'il ne le sait pas – un auteur sérieux traitant de l'interprétation du sens des textes (lesquels textes, produits dans des situations complexes, sont toujours multimédias, c'est-à-dire faits de mots, de gestes ostensifs et déictiques, d'éléments

paralinguistiques et peut-être même de supports hypo-iconiques).

Permettez-moi de rappeler un exemple célèbre de Ducrot. L'expression, énoncée par un être humain, *le rognon, c'est moi*, est fausse (du point de vue d'une sémantique 3 et 4), mais prononcée dans une situation-restaurant, accompagnée d'un geste qui montre d'abord le plat porté par le serveur, puis le parlant, elle spécifie sans équivoque que le parlant affirme être celui qui a commandé le rognon et non celui qui a commandé l'andouillette.

17.4. L'identification de signification et synonymie

Pour nier qu'une sémantique 1 soit sensée, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas de significations des mots établies par convention, on use habituellement d'un argument très fallacieux, qui consiste à identifier signification et synonymie, et dont les philosophes du langage sont davantage responsables que les lexicographes. Aucune personne sensée qui pratique les langues ne peut penser qu'il existe deux vrais synonymes (même les auteurs de dictionnaires des synonymes proposent leurs alternatives comme des possibilités *faute de mieux*, comme des variantes stylistiques à évaluer au cas par cas, et non comme des équivalents absolus). Pourtant, après avoir identifié signification et synonymie, on tend à montrer que, puisqu'il n'existe aucune synonymie absolue (c'est évident), il ne peut exister de signification (ce n'est pas évident). Tel est l'argument des défenseurs de l'impossibilité de la traduction.

Reportons-nous à un texte assez curieux de Quine, « The Problem of Meaning in Linguistics », paru dans *From the Logical Point of View*. Parlant de la lexicographie et des lexicographes, Quine dit que ceux-ci semblent s'intéresser au problème de la signification – et il a certainement raison. Après quoi, il estime que les lexicographes sont des personnes qui « ne diffèrent de ceux qu'on nomme linguistes formels que dans la mesure où ils s'occupent de corrélérer des formes linguistiques entre elles [...], c'est-à-dire des synonymes avec des synonymes ». Si l'on entend par lexicographe l'auteur d'un dictionnaire des synonymes, c'est certainement vrai, avec toutes les précautions qu'on a dites. Or Quine semble considérer que le lexicographe se préoccupe *uniquement* de dire quelles formes linguistiques sont synonymes, c'est-à-dire « alike in meaning ». Voilà qui est faux. Le premier travail du lexicographe consiste justement à déterminer pourquoi la même expression peut avoir, dans des contextes différents, différentes significations. Le bon lexicographe,

plutôt que de cultiver le mythe de la synonymie, le conteste.

Celui qui, rédigeant un dictionnaire pour touristes, dit que *steak* est synonyme de *bistecca*, utilise le travail des lexicographes, l'appauvrit volontairement et permet à Quine de commander une *bistecca* quand il va en Italie. Le bon lexicographe nous explique en revanche que *cagna*³⁵³ n'est pas synonyme de *bitch*, sauf dans des cas très limités, de sorte qu'en italien, je peux définir comme *cagna* une mauvaise chanteuse, même très vertueuse, alors qu'en anglais, je ne pourrais pas l'appeler *bitch* sans suggérer qu'elle est de petite vertu (même si elle chante divinement).

Mais alors les lexicographes, quand ils le sont vraiment, sont bien des sémanticiens au sens 1, en tant qu'ils cherchent à établir sur quelles bases communes nous pouvons légitimement utiliser un mot, mais ils le sont surtout au sens 2, en tant qu'ils cherchent à déterminer la nature de nos conventions lexicographiques, non en termes caricaturaux de synonymie ou d'homonymie, mais sur la base d'une inspection des systèmes du contenu et en s'appuyant sur une large reconnaissance des textes précédents et de leur sens (sens 5).

Ainsi, lorsque Quine dit que les lexicographes n'ont pas le monopole du problème de la signification, il semble s'adresser aux auteurs de mini-dictionnaires pour touristes plutôt qu'aux lexicographes spécialistes de sémantique structurale.

Les idées de Quine sur la lexicographie deviennent plus discutables encore dans les paragraphes suivants où, bien que n'ignorant certainement pas les différentes preuves utilisées par les linguistes (distributionnalistes, peut-être), il assimile le travail des lexicographes à celui des phonologues – lesquels distinguent deux phonèmes différents sur la base du fait qu'à l'intérieur d'une langue donnée, en substituant l'un à l'autre, la signification du mot change. Bien entendu, le phonologue établit qu'un phonème donné est différent d'un autre parce que, en substituant l'un à l'autre à l'intérieur du même syntagme, on obtient deux mots et deux significations différentes (comme *ship* et *sheep*), mais ce faisant, le phonologue ne discute pas l'idée de signification : il suppose simplement que le parlant natif (dont il peut lui-même être un échantillon fiable) saisit une variation de signification dans le passage d'un phonème à l'autre. Il enregistre une donnée de fait, mais ne se permet en aucun cas de définir ni ce qu'est un bateau, ni ce qu'est un mouton. Le lexicographe suppose en revanche comme donnée la preuve de commutation du phonologue et se préoccupe

de définir la différence entre une embarcation et un mouton.

17.5. Sémantiques vérifonctionnelles

Passons au sens 4 de sémantique. Evidemment, si l'on a de la lexicographie ou de la signification une notion aussi pauvre que celle de synonymie, il est permis de s'exercer sur des phénomènes comme la substitution de termes apparemment synonymes dans des contextes opaques (et il n'est pas dit que si quelqu'un croit qu'Aristote a écrit la *Métaphysique*, il croie automatiquement que le maître d'Alexandre ait écrit la *Métaphysique*). Il s'agit là d'exercices de grande importance pour l'étude de la logique, mais sans importance pour la compréhension de nos façons de parler. Aucun parlant sensé, après avoir affirmé que le mot *Cicéron* a trois syllabes, n'affirmerait que l'auteur des *Tusculanes* a trois syllabes. Je suis parmi les premiers à comprendre tout ce que nous n'aurions pas compris si l'on n'avait pas fait d'exercices de ce genre, mais ceux-ci n'ont rien à voir avec quatre au moins des cinq sens de sémantique dont je suis en train de parler.

Venons-en maintenant aux différences entre les sens 3 et 4. Pour ma part, je crois qu'une sémantique vérifonctionnelle n'a rien à voir avec le problème de la référence, qui a lui-même à voir avec notre capacité de désigner des objets ou des états du monde, de nous entendre sur cet acte de désignation (il a donc quelque chose à voir avec le sens 1) et – par la suite – de dire si l'objet ou l'état du monde auquel nous nous sommes référés existe ou s'articule dans la mesure où nous nous y sommes référés (ce problème n'est pas sémantique, mais épistémologique ou gnoséologique). En d'autres termes, si je dis qu'il pleut aujourd'hui, il faut que nous nous soyons entendus sur la signification de *pleuvoir*, telle qu'elle permette au parlant de dire qu'il tombe de l'eau du ciel et (autre problème) qu'il soit effectivement en train de tomber de l'eau du ciel.

Examinons le critère tarskien de vérité : il concerne la façon de définir les conditions de vérité d'une proposition, et non la façon d'établir si la proposition est vraie lorsqu'elle est utilisée pour des actes de référence. Affirmer que comprendre la signification d'un énoncé veut dire connaître ses conditions de vérité (c'est-à-dire comprendre à quelles conditions il serait vrai) n'équivaut pas à prouver si l'énoncé est vrai ou non³⁵⁴.

Le paradigme, on en convient, n'est pas du tout aussi homogène qu'on le pense en général, et certains tendent à interpréter le critère

tarskien suivant une gnoséologie correspondantiste. Mais quoi qu'en pense Tarski³⁵⁵, il est difficile de lire dans un sens correspondantiste la célèbre définition :

- (i) « la neige est blanche » est vrai si et seulement si
- (ii) la neige est blanche.

Nous sommes en mesure de dire quel type d'entité logique et linguistique est (i) – c'est un énoncé dans un langage objet L, qui véhicule une proposition – mais nous n'avons encore aucune idée de ce qu'est (ii). Si c'était un état d'affaires (ou une expérience perceptive), nous serions bien embarrassés : un état d'affaires est un état d'affaires, et une expérience perceptive est une expérience perceptive, pas un énoncé. Eventuellement, un énoncé est produit pour exprimer un état d'affaires ou une expérience perceptive. Mais si ce qui apparaît en (ii) est un énoncé sur un état d'affaires ou sur une expérience perceptive, ce ne peut être un énoncé exprimé dans L, étant donné qu'il doit garantir la vérité de la proposition exprimée par l'énoncé (i). Ce sera donc un énoncé exprimé dans un métalangage L₂. On devrait alors traduire la formule tarskienne par :

(i) La proposition « la neige est blanche », véhiculée par l'énoncé (dans L) *la neige est blanche*, est vraie si et seulement si

(ii) la proposition « la neige est blanche », véhiculée par l'énoncé (dans L₂) *la neige est blanche*, est vraie.

Cette solution est évidemment destinée à produire un sorite d'énoncés infinis, exprimés chacun dans un nouveau métalangage. Si nous prenons avec naïveté l'exemple tarskien, nous nous retrouvons dans la même situation que les éditeurs de Saussure, qui ont représenté le rapport entre signifiant et signifié par un ovale divisé en deux, où le mot *arbre* se situe dans la partie inférieure, et le petit dessin d'un arbre dans la partie supérieure. Or, le signifiant *arbre* est certainement un mot, mais le dessin de l'arbre ne veut ni ne peut être un signifié ou une image mentale (car il est éventuellement un autre signifiant, non verbal, qui interprète le mot en dessous). Étant donné toutefois que le dessin élaboré par les éditeurs de Saussure n'avait aucune ambition formelle, mais uniquement une fonction mnémonique, nous pouvons nous en désintéresser.

Mais avec Tarski, le problème est plus sérieux – à moins d'entendre sa définition au sens strictement comportementaliste : la neige est blanche si, devant le stimulus-neige, chacun des parlants réagit en disant qu'elle est blanche. Mis à part le fait que nous serions alors plongés jusqu'au cou dans les difficultés de

l'interprétation radicale, je ne crois pas que ce soit ce à quoi pensait Tarski, ni – s'il y avait tout de même pensé – un moyen de décider si un énoncé est vrai, car il nous dirait simplement que tous les parlants commettent la même erreur perceptive ; ainsi le fait que pendant des milliers d'années, tous les parlants aient dit que le soleil tombe le soir dans la mer n'est pas une preuve que la proposition soit vraie.

Il semble plus convaincant d'admettre que, dans la formule tarskienne, (ii) est conventionnellement mis pour l'*assignation d'une valeur de vérité* à (i). L'état d'affaires tarskien n'est pas quelque chose dont le contrôle permet de reconnaître comme vraie la proposition qui l'exprime, il est au contraire ce à quoi correspond une proposition vraie, ou toute chose qui est exprimée par une proposition vraie (cf. McCawley 1981, p. 161), c'est-à-dire sa valeur de vérité. En ce sens, la notion tarskienne ne dit pas s'il est plus vrai de dire qu'un chat est chat, que de dire qu'un chat est un mammifère.

17.6. Signification, référent, référence

Ce nœud entre sémantique vérifonctionnelle, sémantique de la référence, sémantique de l'énoncé sémantique du texte, exige la révision de certains concepts, comme j'ai tenté de le faire dans *Kant et l'ornithorynque*.

1. Signification d'un terme comme *chat*. Il peut contenir des éléments catégoriaux comme *mammifère* et *félin*, mais aussi des instructions pour identifier le référent. Or le référent de chat n'est pas ce chat-là, mais les chats en général. En ce sens, des termes qui dénotent des objets inexistantes peuvent contenir des instructions pour la référence. On peut ainsi comprendre et transmettre des instructions pour identifier le référent de *licorne*, tout en sachant que l'on n'a jamais eu – ni n'aura jamais – l'occasion de se référer à une licorne donnée.

2. Références au chat (*mon chat est dans la cuisine*). La référence comme acte linguistique, à négocier. Mais la référence est complètement affranchie tant de la vérité empirique de l'énoncé (si je mens ou si je me trompe, il n'y a pas de chat) que de toute discussion sur les valeurs de vérité de l'énoncé. Il est certain, s'il y a un chat dans la cuisine, qu'il y a un mammifère félin dans la cuisine (sémantique 4), il est certain que je me réfère à un chat spécifique, le mien (sémantique 3), mais il pourrait n'être pas vrai qu'il est dans

la cuisine. Des sémantiques de type 1 et 2 sont présupposées par des sémantiques de type 3 et peuvent être prises en considération par des sémantiques de type 4, mais l'inverse n'est pas valable. N'oublions pas que Morris (1938) rappelait que la sémantique concerne la relation entre un signe et ses *designata*, qu'une règle sémantique établit sous quelles conditions un signe est applicable à un objet, mais que la notion de *designatum* ne concerne pas l'existence de l'objet : le *designatum* d'un signe est quelque chose que le signe *peut* dénoter – mais établir s'il y a vraiment des objets de ce type va au-delà des tâches de la sémiotique.

Supposons maintenant que j'explore une culture (avec un langage adéquat pour l'exprimer) où seuls deux animaux sont connus : le chat, poilu, de dimensions inférieures à celles d'un être humain, domestique et inoffensif, et le crocodile, de dimensions généralement supérieures à celles d'un être humain, couvert d'écailles. Pour les membres de cette culture basée sur un système d'oppositions si élémentaire, qui épuise leur classification du règne animal (un chat est tout ce que n'est pas un crocodile, et inversement), si un chien apparaissait, étant poilu, domestique et amical, il serait défini comme un chat (bien que d'aspect insolite), et certainement pas comme un crocodile insolite. Supposons que je voie apparaître un boa derrière mon interlocuteur indigène. Je ne pourrais pas lui dire qu'il y a un boa, puisqu'il n'existe pas de terme adéquat dans cette langue, ni ne pourrais lui décrire cet animal étrange et inhabituel sans perdre un temps précieux. Je lui dirais donc qu'il y a un crocodile dans son dos avec l'idée, puisque dans cette culture les animaux se divisent entre inoffensifs et malveillants, que je suis certainement en train de l'informer qu'il se trouve dans une situation périlleuse. D'ailleurs cet exemple n'est pas donné au hasard, car certaines encyclopédies médiévales, ne sachant comme définir le crocodile (l'auteur n'en avait probablement jamais vu), se bornaient à dire que c'était un *serpens aquaticus*.

Si je parviens à inquiéter mon interlocuteur, comme je le voudrais, et que j'obtiens son consensus à mon énoncé (il se retourne, fait un bond et déclare qu'effectivement cet animal, n'étant certainement pas un chat, est un crocodile), c'est que j'ai travaillé en tenant compte de certains principes méthodologiques d'une sémantique 2, pour faire une référence heureuse au sens d'une sémantique 3, obtenant même un consensus dans les termes d'une sémantique 4.

Et tout cela, effectivement, parce que je me base sur les principes d'une sémantique 5, en vertu de laquelle ce sont le texte et le

contexte qui fixent définitivement la signification des termes.

D'aucuns diront qu'il n'y a donc pas de sémantique qu'on ne doive fonder avec une pragmatique. Je ne peux qu'acquiescer, comme je l'ai fait du *Traité de sémiotique générale* à Kant et l'*ornithorynque*.

La pensée faible vs les limites de l'interprétation³⁵⁶

En 1983 paraissait chez Feltrinelli une anthologie, sous la direction de Gianni Vattimo et Pier Aldo Rovatti, avec pour titre *Il pensiero debole*. C'est Vattimo qui avait avancé l'idée d'une pensée faible et dans ce recueil de textes, des penseurs de tendances différentes étaient invités à discuter cette définition. Pour ce que j'en sais, tous n'avaient pas accepté l'invitation, et ma contribution avait donc paru dans un contexte où ceux qui se reconnaissaient dans le projet de la « pensée faible » l'emportaient peut-être sur ceux qui manifestaient davantage de prudence. Dans l'introduction, Vattimo et Rovatti avertissaient qu'on ne pouvait unifier les essais de ce volume sous une étiquette d'école « étant donné la variété de provenance et les différentes orientations théorétiques de leurs auteurs », mais qu'ils avaient toutefois en commun l'idée que les différents discours sur la crise de la raison n'avaient pas encore mené à son terme « l'expérience de l'oubli de l'être, ou de la “mort de Dieu”, que Heidegger et Nietzsche principalement ont annoncé à notre culture » (p. 9).

Quiconque relira ma contribution d'alors – intitulée « L'antiporfirio » (dont une bonne partie a été reprise dans le premier essai du présent recueil) – verra que je n'y manifestais aucun intérêt ni pour la thématique nietzschéenne et heideggérienne, ni pour la mort de Dieu, si bien d'ailleurs que Cesare Cases avait écrit, dans une recension sur *l'Espresso* (05.02.1984) : « excepté Umberto Eco, qui s'en tient aux encyclopédistes, les autres la voient incarnée [la pensée faible] surtout en Nietzsche ».

Quel pouvait être ce rapport que j'identifiais entre une possible métaphore de la « pensée faible » et les encyclopédistes ? Je contestais alors le modèle de pensée représenté par les sémantiques en forme de dictionnaire, auquel j'opposais une sémantique en forme d'encyclopédie. Mon intervention (même si elle reprenait, ou anticipait, un thème central pour moi, définitivement développé ensuite en 1984 dans *Sémiotique et philosophie du langage*) n'était pas

tout à fait étrangère à la proposition de Vattimo et Rovatti, puisque j'argumentais que, dans la perspective d'une sémantique en forme d'encyclopédie – dominée par le principe peircien de l'interprétation, donc de la *sémiose illimitée* –, toute pensée que le langage exprime ne prétend jamais refléter de manière définitive l'*objet dynamique* (ou chose en soi) mais sait qu'elle met en jeu des *objets immédiats* (pur contenu), interprétables à leur tour par d'autres expressions renvoyant à d'autres objets immédiats dans un processus sémiotique autoentretenu.

Je faisais naturellement allusion à la question, largement développée en d'autres lieux, de la fuite des interprétants qui, dans la perspective peircienne, ne résout pas notre conception du monde en une pure séquence d'interprétations, mais génère des *habitus*, donc des modalités de transformation du monde naturel. Je me bornais toutefois, dans cette intervention, à sous-entendre comme évidente la conviction que la sémiose soit une activité qui se déroule dans un monde de faits, car la proposition de la pensée faible n'avait pas encore été résumée dans le slogan selon lequel *il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations*. C'est-à-dire que je ne m'étais pas rendu compte que le retour à Nietzsche, pour beaucoup de mes compagnons de route occasionnels, impliquait précisément ce slogan ; je n'en suis aperçu que lorsque ce slogan, comme on le verra, m'a également été attribué.

J'argumentais simplement qu'une pensée sémantique en forme d'encyclopédie peut être appelée « faible » non au sens où elle ne réussirait pas à expliquer comment nous utilisons le langage pour signifier et définir le monde, mais parce qu'elle soumet les lois de la signification à la détermination continue du contexte et des circonstances. J'écrivais : « Une sémantique en forme d'encyclopédie ne refuse pas de fournir des règles pour la génération et l'interprétation des expressions d'une langue, mais ces règles sont adressées aux contextes, et la sémantique incorpore la pragmatique (le dictionnaire incorpore, même sémiotisée, la connaissance du monde). Ce qui rend l'encyclopédie fructueusement faible, c'est qu'on ne donne jamais d'elle une représentation définitive et fermée, et qu'une représentation encyclopédique n'est jamais globale, mais toujours locale, qu'elle est fournie à l'occasion de contextes et de circonstances déterminés, qu'elle constitue une perspective limitée sur l'activité sémiotique [...]. L'encyclopédie ne fournit pas un modèle complet de *rationalité* (elle ne reflète pas de façon univoque un univers ordonné) mais des *règles de raisonnabilité*, c'est-à-dire des règles pour négocier pas à pas les conditions qui nous permettent d'utiliser le langage pour rendre raison – suivant

quelque critère d'ordre provisoire – d'un monde désordonné (ou dont les critères d'ordre nous échappent) » (Eco 1983b, p. 75).

Je me reportais implicitement à une recension écrite pour le recueil *Crisi della ragione*, sous la direction d'Aldo Gargani, parue chez Einaudi en 1979³⁵⁷, dans laquelle face à des définitions « fortes » de la Raison, soit comme capacité de connaître l'Absolu par vision directe, soit comme croyance platonicienne en un système de principes universels et innés, soit comme confiance que l'ordre du langage reflète sans difficultés l'ordre du monde, et que la vérité soit toujours et de toute façon *adaequatio rei et intellectus*, je revendiquais les droits d'une raisonnable critique, d'une série de procédés conjecturaux qui exigeaient au moins la mise en commun de certains instruments de vérification. Je concluais toutefois sur un éloge du *modus ponens*, tout en admettant qu'il n'était pas valable pour la poésie, le rêve, le langage de l'inconscient, et finissais sur ces mots (parodiant les simagrées du maoïsme de l'époque) : « Camarades, longue vie au *Modus Ponens* ! Selon les cas. »

Peut-on enrôler dans la secte de la pensée faible quelqu'un qui fait l'éloge du *modus ponens* ?

Eh bien – puissance médiatique de masse des slogans oblige – il m'est souvent arrivé d'être enrôlé automatiquement comme disciple d'une pensée faible pour le seul fait d'avoir écrit (peu importait quoi, évidemment) dans un volume portant ce titre. Une manifestation de superficialité à laquelle n'ont échappé ni les professeurs de philosophie, dont on aurait au moins pu attendre une lecture attentive des textes d'autrui, ni certains dignitaires ecclésiastiques, qui avaient peut-être tiré leurs informations philosophiques de la lecture des magazines.

On comprend pourquoi cette question pouvait préoccuper réalistes naïfs et garants de vérités absolues : si penser « faiblement » signifie affirmer qu'il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations, on remet en question la notion de « fait » comme quelque chose d'indépendant de nos interprétations, donc on nie le concept même de Vérité et du même coup, on tombe dans cet obscur infundibulum que la pensée néo-réactionnaire identifie confusément au « relativisme » (tels ces penseurs sanfédistes du XIX^e siècle qui voyaient dans chaque aspect de la pensée moderne le « poison kantien »).

Pour ma part, je crois que même le plus « faibliste » des disciples de la pensée faible ne dit pas que les faits n'existent pas, mais que nous n'avons notion d'aucun fait, si ce n'est à travers la série de nos interprétations – c'est pourquoi nous ne devons pas perdre de temps

à chercher les faits, mais comprendre l'histoire changeante de leurs représentations. Cependant, le débat entre partisans et détracteurs de la pensée faible se joue certainement sur le fait de décider si l'affirmation précédente doit s'en tenir là, ou si elle doit impliquer commesuite naturelle la question (à laquelle Peirce était sensible) de savoir si, sur fond de séquence des interprétations, ne se dresse pas toujours la présence inéluctable d'un *objet dynamique*. Comme l'idée d'une séquence d'interprétations se tient, et n'a de sens que si l'on admet qu'il y a *quelque chose à interpréter*, n'y a-t-il pas aussi du sens à s'occuper de ce *quelque chose* ?

C'est le problème sur lequel je suis définitivement revenu dans *Kant et l'ornithorynque* ; même avant, il était difficile de m'attribuer l'idée qu'il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations, alors que j'avais écrit un volume intitulé *Les limites de l'interprétation* – ce problème avait même été anticipé dans certains de mes écrits précédents. Devant l'affirmation qu'il n'existe pas de faits mais seulement des interprétations, j'ai toujours tenté de dire que chaque fait, sans doute, donne naissance à des interprétations différentes et conflictuelles, mais que c'est une curieuse qualité des faits que de se montrer résistants aux interprétations qu'ils ne légitiment pas (et qu'ils ne « supportent » pas – comme le dit ce pénible anglicisme). En d'autres termes, bien qu'il soit difficile de dire si une interprétation est meilleure qu'une autre, il est toujours possible de reconnaître les interprétations insoutenables. En somme, même si les faits sont toujours connus et communicables à travers des interprétations, ils se dressent comme paramètre de nos interprétations.

En 1986, j'avais écrit pour un recueil dirigé par Georges Duby un essai sur la pensée latine (Eco 1986) où j'identifiais, dans la notion de *limite*, le concept fondamental de la latinité. Du rationalisme grec à ses ramifications médiévales, « connaître » voulait dire reconstruire les causes. Pour expliquer le monde, on doit postuler l'idée d'une chaîne causale unidirectionnelle : si un mouvement va d'Alpha à Oméga, aucune force ne pourra faire en sorte que sa direction s'inverse d'Oméga à Alpha (dans la fable de Phèdre, le loup s'impose justement parce qu'il prétend renverser ce principe). Pour fonder cette idée de chaîne unidirectionnelle, il faut assumer les principes d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu. Lafaçon de raisonner typique du rationalisme occidental est basée sur le *modus ponens* : si *p* alors *q* ; mais *p* : donc *q*.

Le rationalisme latin avait fondamentalement accepté les principes du rationalisme grec, mais en les transformant et en les enrichissant dans un sens juridico-contractuel, de façon à ériger en

principe basilaire la notion de *limes*, de frontière, donc de limite. L'obsession pour la frontière spatiale est présente dans la culture latine depuis son mythe fondateur : Romulus trace une ligne de démarcation et tue Remus parce qu'il l'a violée. Sans la reconnaissance d'une frontière, il ne peut y avoir *civitas*. Les ponts sont sacrilèges parce qu'ils traversent le *sulcus*, le sillon d'eau qui définit les limites de la cité, au point qu'ils ne peuvent être gérés que sous le contrôle rituel du *pontifex*. L'idéologie de la *pax romana* est basée sur la précision des frontières. La force de l'Empire tient dans le fait de savoir sur quel *vallum*, dans quel *limen*, il est nécessaire d'organiser son propre système de défense. Quand cette notion de frontières a cessé d'être claire, quand les barbares (des nomades qui avaient abandonné leur territoire d'origine et traversaient chaque terre comme si elle était leur, prêts à l'abandonner le lendemain) ont imposé leur vision nomadique, alors la capitale de l'Empire a pu être déplacée n'importe où ; peu à peu, elle a perdu son centre et sa périphérie propres, et l'Empire s'est effondré.

En traversant le Rubicon, César est conscient de commettre un sacrilège, et il sait qu'une fois passé le fleuve, il ne pourra plus revenir en arrière : *alea jacta est*. Non seulement l'espace a sa limite propre, mais aussi le temps : il ne peut faire en sorte que ce qui a été n'ait pas été. La direction et l'ordre du temps, qui établissent une continuité cosmologique linéaire, deviennent le système de subordination logique dans la *consecutio temporum*. L'ablatif absolu établit qu'une fois que quelque chose s'est produit, ou est supposé tel, il ne peut plus être remis en discussion.

Thomas d'Aquin, dans la *quaestio quodlibetalis* V, 2, 3, se demande « *utrum Deus possit virginem reparare* ». Dieu peut-il obvier à la perte de virginité d'une jeune fille ? La réponse est que Dieu a certainement le pouvoir de pardonner, donc de soigner la blessure morale, de même qu'il a le pouvoir de faire des miracles, donc de rendre un hymen intact à cette jeune fille ; mais il ne peut pas faire en sorte que la violation n'ait pas eu lieu, parce que cette négation de ce qui s'est déjà produit serait contraire à la nature divine elle-même. Pour Dieu aussi, *alea jacta est*.

Font toutefois partie de l'héritage gréco-romain non seulement la logique aristotélicienne, mais aussi la pensée hermétique. Le monde grec avait toujours été attiré par l'infini, qui n'a ni limite, ni direction, et par la figure d'Hermès, à la fois père des arts et protecteur des voleurs et des marchands, *juvenix* et *senex*. Or dans le mythe d'Hermès, les principes d'identité, de contradiction et de tiers exclu sont remis en cause, les chaînes causales se compliquent en

structures en forme de spirales où l'après peut précéder l'avant.

Si je relis à présent le cours de mes réflexions philosophiques *in extenso*, je me rends compte que je les ai toujours placées sous le signe de la limite – en me bornant à représenter ma fascination pour l'illimité dans quelques-unes de mes divagations narratives, avec une intention grotesque.

On pourrait objecter, bien que mes recherches philosophiques aient commencé par des études sur l'esthétique médiévale, que je me suis ensuite tourné vers une réflexion sur l'infinité des interprétations de l'œuvre d'art et que pour cette raison justement, mon ouvrage de 1962, intitulé *L'œuvre ouverte*, consacrait sa dernière partie à la plus illimitée et la plus ouverte des œuvres, *Finnegans Wake* – si bien que presque trente ans plus tard, lorsque j'écrivais *Les limites de l'interprétation*, certains s'étaient demandé si je n'avais pas renié mon éloge de l'ouverture narrative. Il était pourtant évident (dès le titre de *L'œuvre ouverte*) que ce que l'interprétation devait « ouvrir », c'était une œuvre, donc une forme, quelque chose qui préexistait à l'acte de l'interprétation et qui, d'une certaine manière, le conditionnait, même s'il ne le dirigeait pas vers une fin unique. Je suivais en effet (bien que dans une version sécularisée) la pensée de Luigi Pareyson, basée sur une dialectique continue entre la légalité d'une forme et l'initiative de ses interprètes, entre fidélité et liberté (voir Pareyson 1954).

C'était déjà du reste la direction que je prenais en 1979 avec *Lector in fabula* – où là encore, dès le titre, d'une part la collaboration interprétative du lecteur empirique était annoncée comme essentielle à la vie d'un texte, et de l'autre étaient défendus les droits de la *fabula*, capable de dessiner son propre Lecteur Modèle.

Si telles étaient les prémisses, il était naturel que j'en vienne ensuite (dans *Les limites de l'interprétation*) à critiquer les différentes formes de déconstruction (surtout celles américaines, dont Derrida n'était pas tout à fait responsable³⁵⁸), qu'on pouvait résumer sous l'affirmation de Valéry selon laquelle « il n'y a pas de vrai sens d'un texte ».

Je m'en tenais à un principe de type poppérien en vertu duquel, bien qu'on ne puisse reconnaître les « bonnes » interprétations, il est toujours possible d'identifier les « mauvaises ». Le texte devenait donc le paramètre pour juger ses interprétations, même si seules les interprétations justement pouvaient nous dire ce qu'était ce texte. A

ce stade, il devrait être clair que, du point de vue de la dialectique entre un objet et ses interprétations, toutes les différences entre *faits* et *textes* disparaissent. Et ce, non au sens où on affirmerait que les faits aussi sont des textes, ou peuvent être analysés comme des textes, comme certains analyticiens américains l'imputent à la philosophie occidentale (position prise d'ailleurs par certains courants du poststructuralisme), mais pour dire au contraire que *les textes sont des faits*, qu'ils sont quelque chose qui préexiste à leurs propres interprétations et dont les droits de prééminence ne peuvent être remis en discussion.

J'ai tenté ailleurs de montrer que même le plus extrémiste des déconstructionnistes ne peut nier à un texte une fonction de contrôle sur ses interprétations, y compris quand il soutient de manière polémique que toute interprétation est un malentendu, une *misprision*. Etant donné deux textes Alpha et Bêta, et une interprétation Gamma, est-il possible de décider si Gamma est une interprétation d'Alpha ou de Bêta ? Si ce n'est pas possible, si l'on pouvait considérer Gamma indifféremment comme interprétation aussi bien d'Alpha que de Bêta, mais encore de n'importe quel autre texte, alors il n'y aurait pas d'interprétation, mais seulement une production de textes sans rapport entre eux, un pur balbutiement solipsistique. Si c'est possible au contraire, il existe alors un paramètre pour discriminer les interprétations fiables de celles qui ne le sont pas. Pour dire, mettons, que Gamma *n'est pas* une interprétation de Bêta, il faut toujours affirmer aussi que Bêta *n'est pas* la Chose dont on parle. Or, même le plus insensé des déconstructionnistes n'affirmerait jamais qu'on pourrait aussi lire l'*Iliade* de Monti (connue pour être une traduction très libre d'autres traductions) comme si c'était la traduction de l'*Enéide*. Donc l'*Iliade* d'Homère est un texte (un objet, un fait) qui détermine la reconnaissance de l'*Iliade* de Monti comme une de ses interprétations possibles, et qui exclut l'*Enéide* traduite par Annibal Caro du nombre des traductions possibles de l'*Iliade*.

Se peut-il, étant donné un objet qui précède ses interprétations, que celles-ci soient différentes, peut-être potentiellement infinies, ou du moins indéfinies, sans qu'on puisse par ailleurs ignorer qu'elles portent sur quelque chose qui les précède ?

J'ai proposé, dans *Kant et l'ornithorynque*, l'expérience mentale suivante : construisons un modèle élémentaire qui contienne un Monde et un Esprit qui le connaît et le nomme. Le Monde est un ensemble composé d'éléments (nous pourrions les appeler atomes,

au sens de *stoicheia*) structurés selon des relations réciproques. Quant à l'Esprit, il n'est pas nécessaire de le concevoir comme une *res cogitans* : il est un simple dispositif propre à organiser des séquences d'éléments qui valent comme descriptions du Monde réel ou de mondes possibles. Ces éléments pourraient être entendus comme neurones ou *bytes*, ou comme *stoicheia* eux aussi, mais par commodité, nous les appellerons *symboles*.

Par Monde, on entend l'univers dans sa version « maximale », en tant qu'il comprend aussi bien ce que nous estimons être l'univers actuel, que l'infinité des univers possibles. Cet univers peut donc aussi comprendre Dieu, ou tout autre principe originel.

En principe, il ne serait pas nécessaire de supposer que d'un côté, il y a une substance pensante, et de l'autre, l'univers des choses pensables. Aussi bien les atomes que les symboles peuvent être conçus comme entités ontologiquement homologues, comme *stoicheia* faits de la même pâte. Il ne faudrait considérer l'Esprit que comme un dispositif qui fait partie du Monde ; ou bien considérer le Monde comme capable de s'interpréter lui-même et déléguant une partie de lui-même dans ce but, de sorte que parmi ses atomes infinis ou indéfinis, certains vaillent comme symboles représentant tous les autres atomes, exactement au sens où nous-mêmes, êtres humains, lorsque nous parlons de phonologie ou de phonétique, nous déléguons certains sons pour parler de toutes les phonations réalisables. L'Esprit devrait donc être représenté non pas comme placé *face* au Monde, mais comme *contenu* dans le Monde, et avoir une structure telle qu'il puisse parler non seulement du Monde (qui s'oppose à lui) mais aussi de lui-même en tant que partie du Monde, et du processus même en vertu duquel, en tant que partie de l'interprété, il peut fonctionner comme interprétant. A ce stade, cependant, nous n'aurions plus affaire à un modèle, mais à ce que le modèle tente de décrire maladroitement³⁵⁹.

Acceptons donc, par souci de commodité et de simplicité, de penser d'un côté à un Monde, et de l'autre à un Esprit qui l'interprète ou l'enrichit de nouvelles configurations possibles.

Première hypothèse. Imaginons que le Monde soit composé de trois atomes (1, 2, 3) et l'Esprit de trois symboles (A, B, C). Ceux-ci pourraient se composer de six manières différentes, mais si nous nous limitons à considérer le monde dans son état actuel (son histoire comprise), nous pourrions supposer qu'il est doté d'une

structure stable donnée par la séquence 123 (comme sur la figure 1). Si la connaissance était spéculaire, et la vérité *adaequatio rei et intellectus*, l'Esprit attribuerait *non arbitrairement* à l'atome 1 le symbole A, à l'atome 2 le symbole B, à l'atome 3 le symbole C, et avec le triplet ordonné de symboles ABC, il représenterait la structure du Monde. De fait, l'Esprit n'« interpréterait » pas le Monde, mais il le *représenterait de façon spéculaire*.

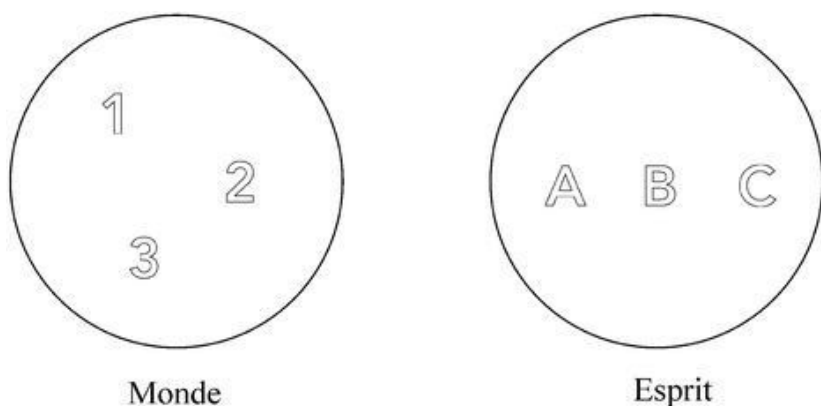


Figure 1

Mais si l'attribution des symboles aux atomes était arbitraire, l'Esprit pourrait aussi attribuer A, B et C à n'importe lequel des atomes, à volonté, et par calcul combinatoire, il aurait six possibilités de représenter fidèlement la même structure 123. Les six descriptions seraient encore six représentations spéculaires *en six langues différentes*, mais la métaphore de six images spéculaires différentes du même objet invite déjà à penser que soit l'objet soit le miroir se déplace à chaque fois, fournissant six angles différents.

Deuxième hypothèse. Les symboles utilisés par l'Esprit sont inférieurs en nombre aux atomes du Monde. On compte toujours trois symboles utilisés par l'Esprit, mais dix atomes du Monde (1, 2, 3...10). Si le Monde se structurait toujours par triplets d'atomes, il pourrait regrouper, par calcul factoriel, ses dix atomes en 720 structures ternaires différentes. L'Esprit aurait alors six triplets de symboles, comme dans la première hypothèse (ABC, BCA, CAB, ACB, BAC, CBA), pour rendre raison de 720 triplets d'atomes (comme sur la figure 2). Des événements mondains différents pourraient, à partir de perspectives différentes, être interprétés par les mêmes symboles. Par exemple, nous serions contraints de toujours utiliser le triplet de symboles ABC pour représenter soit

123, soit 345, soit 547. Cela pourrait constituer une surabondance gênante d'*homonymies*, mais également permettre (de façon créative) de découvrir qu'entre, mettons, le triplet mondain 123 et le triplet mondain 345, il y a des analogies ou des éléments en commun tels qu'ils peuvent être représentés par le même triplet de symboles. L'Esprit, malgré sa pauvreté, ne se verrait donc pas nier la possibilité de découvertes toujours nouvelles.

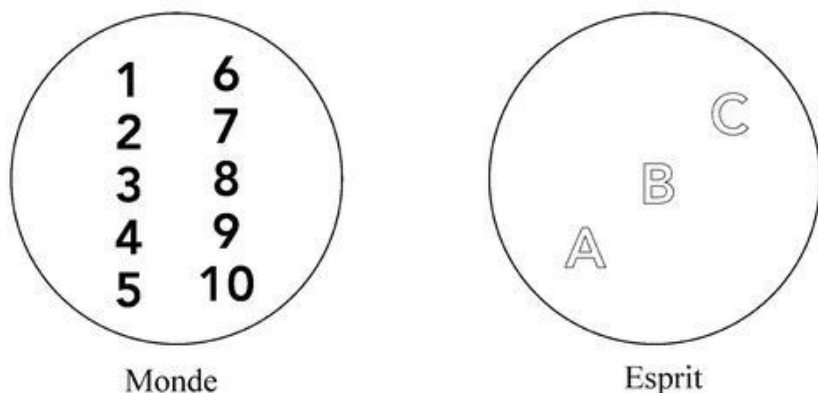
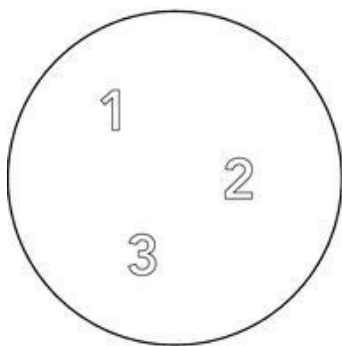


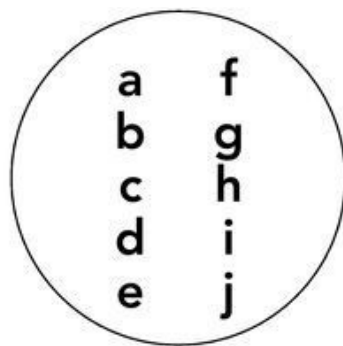
Figure 2

Le problème serait le même – sauf complications – si le Monde n'était pas ordonné de façon stable, mais chaotique (et s'il était capable d'évoluer et de se restructurer dans le temps). En modifiant sans cesse les structures des triplets, le langage de l'Esprit devrait sans cesse s'adapter aux différentes situations.

Si le monde était au contraire hyperstructuré de façon stable, c'est-à-dire s'il était organisé suivant une structure unique donnée par une séquence particulière de dix atomes, l'Esprit n'aurait toujours que six triplets de symboles pour décrire cette hyperstructure. Il devrait donc tenter de la décrire morceau par morceau, suivant des perspectives *locales*, et n'aurait jamais la possibilité de la décrire dans son intégralité. Mais ce serait justement le choix de ces solutions partielles qui permettrait toujours des regards innovants et inédits.



Monde



Esprit

Figure 3

Troisième hypothèse. L'Esprit a plus d'éléments que le Monde. L'Esprit dispose de dix symboles (A, B, C, D, E, F, G, H, I, J) et le Monde ne dispose que de trois atomes (1, 2, 3), comme sur la figure 3. En outre, l'Esprit peut combiner ces dix symboles en paires, en triplets, en quadruplets, et ainsi de suite – comme si la structure cérébrale avait davantage de neurones et de possibilités de combinaison entre neurones que le nombre des atomes et de leurs combinaisons identifiables dans le Monde. Il est évident que cette hypothèse devrait être rapidement abandonnée, car elle contrarie l'assomption initiale selon laquelle l'Esprit aussi est une partie du Monde. Pour permettre cette hypothèse, l'Esprit devrait sortir du monde : il serait une sorte de divinité *très* pensante, qui doit rendre raison d'un monde extrêmement pauvre, que de surcroît il ne connaît pas, car il a été rafistolé par un Démonstrateur dépourvu de fantaisie. Mais nous pourrions aussi penser à un Monde qui, d'une certaine manière, sécrète davantage de *res cogitans* que de *res extensa*, c'est-à-dire qui produit un nombre très réduit de structures pensables, en utilisant peu d'atomes, et en garde d'autres en réserve pour ne les utiliser que comme symboles de l'Esprit. De cette façon, l'Esprit aurait un nombre astronomique de combinaisons de symboles pour représenter une structure mondaine 123 (ou ses six combinaisons possibles) toujours d'un point de vue différent. L'Esprit pourrait par exemple représenter 123 (par calcul combinatoire) au moyen de 3 628 800 décuplets, dont chacun entendrait rendre compte non seulement de 123, mais aussi de l'heure et du jour où il est représenté, de l'état intérieur de l'Esprit à ce moment-là, des intentions et des fins selon lesquelles l'Esprit le représente. Il y aurait un excès de pensée par rapport à la simplicité du Monde, et la réserve de représentations possibles excéderait le nombre des structures existantes possibles. C'est peut-être bien ce qui se produit, puisque nous pouvons mentir et construire des

mondes fantastiques, imaginer et prévoir des états de choses alternatifs.

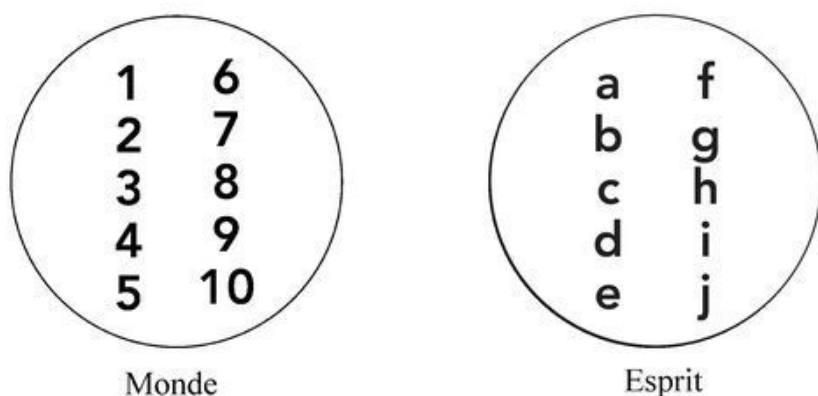


Figure 4

Quatrième hypothèse. L'Esprit a dix symboles, et le Monde dix atomes. Tant l'Esprit que le Monde peuvent combiner leurs éléments, comme dans la troisième hypothèse, en paires, en triplets, en quadruplets... en décuplets (figure 4). L'Esprit aurait alors un nombre astronomique d'énoncés à sa disposition pour décrire un nombre astronomique de structures mondaines. En outre, étant donné l'abondance de combinaisons mondaines non encore réalisées, il pourrait projeter des modifications du Monde, de même qu'il pourrait être continuellement surpris par des combinaisons mondaines qu'il n'avait pas encore prévues ; il aurait enfin beaucoup à faire pour expliquer de différentes manières comment il fonctionne lui-même.

Il y aurait là moins un excès de pensée par rapport à la simplicité du monde, comme dans la troisième hypothèse, qu'une sorte de continuel défi entre deux adversaires qui, combattant à armes potentiellement égales, se mettent réciproquement en difficulté en changeant d'armes à chaque assaut. L'Esprit affronterait le Monde avec un excès de perspectives, tandis que le Monde déjouerait les pièges de l'Esprit en changeant sans cesse ses cartes (dont celles de l'Esprit lui-même).

Il ne s'agit pas maintenant de déterminer laquelle de ces quatre hypothèses est la bonne. L'expérience mentale servait à montrer, *quelle que soit la façon dont vont les choses*, qu'il est non seulement possible de faire cohabiter la pluralité des interprétations avec la présomption de légalité de l'objet interprété, mais que cela n'aurait

même aucun sens de tenter toutes les interprétations sans présupposer un quelque chose à interpréter.

Je crois que le problème de la légalité reconnue de l'objet amène à distinguer une philosophie de la conjecture et de l'interprétance d'une philosophie de la pensée faible. Il y a une définition minimale et non naïve du réalisme, selon laquelle est réaliste celui qui pense que les choses *vont d'une certaine façon* – même si nous ne savons pas bien de quelle façon, et peut-être n'arriverons-nous jamais à le savoir. Cette sorte de réaliste, malgré la conviction qu'il n'arrivera jamais à savoir comment vont les choses, continuerait à enquêter sur le déroulement des choses, en espérant atteindre des approximations satisfaisantes, et en se tenant toujours prêt à corriger ses propres interprétations au cas où les choses opposeraient une résistance à ses « lectures ». C'est que ce réaliste part du principe que même si les choses allaient chaque jour de façon différente (si le monde n'avait pas de règles), ce serait là toujours la façon dont vont les choses (la règle inflexible sanctionnant l'irrégularité permanente). Même à accepter que les descriptions que nous offrons du Monde (ou d'un texte comme Monde) sont toujours perspectives, nos lectures n'en chercheraient pas moins à *adapter le monde*, du moins à partir d'une certaine perspective, sans devoir jamais pour autant être considérées comme définitives, même lorsqu'elles apparaissent « bonnes » tout compte fait. Et comme on s'en tient, dans cette séquence d'interprétations, au paramètre des faits à interpréter (bien que seulement de façon locale, et à partir d'une certaine perspective), on doit croire qu'on donne des faits autant de lectures justes que de lectures délirantes.

Mais a-t-on jamais vraiment soutenu qu'il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations ? Vattimo et Rovatti n'avaient pas tort de se référer à Nietzsche, car il a effectivement déployé cette théorie avec une intensité particulière dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (Nietzsche 1873), que j'ai déjà discuté dans *Kant et l'ornithorynque*. Puisque la nature a jeté la clé, l'entendement joue sur des fictions qu'il appelle vérité, ou système des concepts, basé sur la législation du langage. Nous croyons parler d'arbres, de couleurs, de neige et de fleurs (et nous croyons les connaître), mais ce sont des métaphores qui ne correspondent pas aux entités originelles. Chaque mot devient concept, décolorant dans sa pâle universalité les différences entre des choses fondamentalement inégales : ainsi, nous pensons qu'en regard de la diversité des feuilles particulières, il existe une « feuille » primordiale, « d'après laquelle toutes les feuilles seraient tissées, dessinées, découpées,

colorées, plissées, peintes, mais par des mains si malhabiles qu'aucun exemplaire n'en sortirait assez convenable ni fidèle pour être une copie conforme de l'original » (*Vérité et mensonge*, fr. p. 281). Il nous en coûte d'admettre que l'insecte ou l'oiseau perçoivent un monde tout autre que le nôtre, et la question de savoir laquelle des perceptions est la plus juste n'a même aucun sens, puisque ce critère de « perception juste » dont on ne dispose pas serait nécessaire (fr. p. 285), « là où par contre la nature ne connaît ni formes ni concepts et donc aucun genre, mais seulement un x pour nous inaccessible et indéfinissable » (fr. p. 282).

La vérité devient alors « une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes » élaborés poétiquement qui se sont ensuite figés en savoir, « illusions dont on a oublié qu'elles le sont », pièces dont l'effigie s'est usée et qu'on ne considère plus désormais que comme du métal, si bien que nous nous habituons à mentir en nous conformant à des coutumes centenaires, après avoir diminué les métaphores en *schèmes* et en *concepts*. D'où un ordre pyramidal de castes et de degrés, de lois et de délimitations, entièrement construit par le langage, un immense « columbarium romain », cimetière des intuitions.

Ce portrait de la façon dont l'édifice du langage enrégimente le paysage mondain est sans doute fascinant, mais Nietzsche évite de prendre en considération deux phénomènes intuitivement évidents. Le premier, c'est qu'on parvient, en s'adaptant aux contraintes de ce columbarium, à régler nos comptes avec le Monde (et si quelqu'un va chez le médecin en disant qu'il a été mordu par un chien, le médecin sait quel genre d'injection lui faire, même s'il n'a pas eu l'expérience du chien individuel qui l'a mordu). Le second, c'est que le Monde nous oblige de temps à autre à restructurer le columbarium, voire à choisir une forme alternative au columbarium (qui devient ensuite le problème de la révolution des paradigmes cognitifs).

Nietzsche perçoit certainement l'existence de contraintes naturelles et connaît un mode du changement. Les contraintes lui apparaissent comme des « forces terribles » qui font continuellement pression sur nous, opposant aux vérités « scientifiques » d'autres vérités de nature différente ; mais il refuse manifestement de les reconnaître en les conceptualisant à leur tour, puisque c'est justement pour leur échapper que nous aurions construit, pour nous défendre, cette armature conceptuelle. Le changement est possible, non comme restructuration, mais comme révolution poétique

permanente : « Si nous avions chacun de notre côté une perception sensible de nature différente, nous ne pourrions nous-même percevoir que tantôt comme un oiseau, tantôt comme un ver de terre, tantôt comme une plante ; ou bien si l'un de nous percevait une excitation visuelle comme rouge, si l'autre la percevait comme bleue et simême, pour un troisième, c'était une excitation auditive, personne ne dirait que la nature est ainsi réglée par des lois. » (fr. p. 286.)

C'est pourquoi l'art (et avec lui, le mythe) « bouscule continuellement les rubriques et les cellules des concepts en instaurant de nouvelles transpositions, de nouvelles métaphores et de nouvelles métonymies ; continuellement il manifeste son désir de donner au monde tel qu'il est aux yeux de l'homme éveillé, si divers, irrégulier, vain, incohérent, une forme toujours neuve et pleine de charme, semblable à celle du monde onirique » (fr. p. 288).

Si telles sont les prémisses, la première possibilité serait de refuser ce qui nous entoure (et la façon dont nous tentons vainement de l'ordonner) pour nous réfugier dans le rêve, pour fuir la réalité. Citant Pascal, Nietzsche affirme en effet qu'il suffirait de rêver vraiment *chaque nuit* qu'on est roi pour être heureux, mais il admet ensuite que cette domination de l'art sur la vie serait une tromperie, bien que suprêmement joyeuse (fr. p. 289). C'est-à-dire – et c'est ce que la postérité nietzschéenne a recueilli comme véritable leçon – que l'art peut dire ce qu'il dit parce que c'est l'Etre même, dans sa faiblesse et sa générosité langoureuses, qui accepte n'importe quelle définition, et jouit d'être vu comme changeant, rêveur, vigoureux jusqu'à l'épuisement et victorieusement faible, non plus comme « plénitude, présence, fondement, mais pensé au contraire comme fracture, absence de fondement, et en définitive tourment et douleur » (Vattimo 1980, p. 84). L'Etre ne peut alors être évoqué qu'en tant qu'il est en déclin, il ne s'impose pas mais se dissipe. Nous sommes dès lors en présence d'une « ontologie régie par des catégories "faibles" » (Vattimo 1980, p. 9). L'annonce de la mort de Dieu ne sera donc rien d'autre que l'affirmation de la fin de la structure stable de l'Etre (Vattimo 1983, p. 21). L'Etre ne se donnera que « comme suspension et comme soustraction » (Vattimo 1994, p. 18).

Il n'est pas dans mon intention de discuter si, dans la perspective de la pensée faible, l'Etre doit encore s'écrire avec un E majuscule (Vattimo ne le fait pas non plus). Je m'en tiens pour ma part à l'expérience mentale que je viens de proposer, et suggère qu'on parle d'Etre plutôt que de Monde (si « Die Welt ist alles, was der

Fall ist », c'est-à-dire si nous appelons Monde tout ce qui *est le cas*). Le problème est de savoir ce qui nous empêche de croire que toutes les perspectives sont bonnes, que le Monde n'est qu'effet de langage et qu'en plus d'être malléable et faible, il est un pur *flatus vocis*, donc l'œuvre de Poètes, entendus comme rêveurs, menteurs, imitateurs du néant, capables de placer de manière tout à fait irresponsable une tête équine sur un corps humain et de faire de toute créature une chimère.

En premier lieu, après avoir réglé nos comptes avec le Monde, nous aurions à les régler avec le sujet qui émet ce *flatus vocis* (qui est d'ailleurs la limite de tout idéalisme magique). En second lieu, si c'est un principe herméneutique qu'il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations, cela n'exclut pas encore qu'il y ait de « mauvaises » interprétations. Il n'y a pas de figure gagnante au poker qui ne soit *construite* par un choix du joueur (peut-être encouragé par le hasard), mais cela ne veut pas dire que toute figure proposée par le joueur soit gagnante. Il suffirait qu'un autre oppose à mon brelan d'as une quinte royale, et mon pari se révélerait fallacieux. Il y a, dans la partie que nous jouons avec le Monde, des moments où celui-ci répond par une quinte royale à notre brelan d'as. Mettons que quelqu'un qui a relancé, soit ensuite obligé de montrer une séquence de cartes qui, pour les lois du poker, ne forment pas une combinaison valable : tous les autres sont d'accord pour dire soit qu'il est fou, soit qu'il ne connaît pas le jeu, soit qu'il a bluffé. Quel est le statut du bluff dans un univers où une interprétation en vaut une autre ? Quels sont les critères intersubjectifs qui nous permettent de définir cette combinaison comme délirante ? Quel est le critère qui nous permet de distinguer entre rêve, invention poétique, *trip* à l'acide lysergique (car il y a bien des gens qui, après en avoir pris, se jettent par la fenêtre en étant convaincus qu'ils volent et s'écrabouillent par terre – et ce, notons-le, contre leurs propres espoirs et intentions) et affirmations acceptables sur les choses du monde physique et historique qui nous entoure ?

Supposons, avec Vattimo (1994, p. 100), une différence entre épistémologie comme « construction de corps de savoiririgoureux et solution de problèmes à la lumière de paradigmes qui dictent les règles de vérifications des propositions » (ce qui semble correspondre au portrait que brosse Nietzsche de l'univers conceptuel d'une culture donnée), et herméneutique comme « l'activité qui se déploie dans la rencontre avec des horizons paradigmatiques différents, qui ne se laissent pas évaluer sur la base d'une certaine conformité (à des règles ou, en dernier ressort, à la

choses), mais qui se donnent comme propositions “poétiques” de mondes autres, d’institution de règles nouvelles». Quelle règle nouvelle la Communauté doit-elle préférer, et quelle autre condamner comme folie ? Il y en a toujours, encore et toujours, pour vouloir démontrer que la terre est carrée, ou que nous ne vivons pas à l’extérieur mais à l’intérieur de sa croûte, ou que les statues pleurent, ou que l’on peut faire plier des fourchettes par télévision, ou que le singe descend de l’homme – et il faut bien trouver un critère public à partir duquel juger si leurs idées sont d’une manière ou d’une autre acceptables.

Dans un débat tenu en 1990 (repris in Eco 1992) à propos de l’existence ou non de critères d’interprétation textuels, Richard Rorty – en élargissant le discours à des critères d’interprétations de choses qui sont dans le monde – contestait le fait que l’utilisation d’un tournevis pour visser les vis soit imposée par l’objet lui-même, tandis que son utilisation pour ouvrir un paquet est imposée par notre subjectivité (il discutait alors ma distinction entre *interprétation* et *utilisation* d’un texte, cf. Eco 1979).

Rorty avait fait oralement allusion, de façon polémique, à son droit d’interpréter un tournevis comme quelque chose d’utile pour se gratter l’oreille. C’est ce qui explique ma réponse (également reprise dans la version imprimée de notre débat), ne sachant pas que, dans l’intervention que Rorty avait remise à l’éditeur, cet exemple avait été supprimé. Rorty s’était manifestement rendu compte qu’il ne s’agissait que d’une plaisanterie et non d’un argument, mais comme d’autres (moins enclins à l’autocritique) pourraient utiliser cette plaisanterie comme argument, mon objection n’en reste pas moins valable : certes, un tournevis peut très bien servir à ouvrir un paquet, mais il n’est pas conseillé pour se curer l’oreille, étant trop long et trop coupant pour que la main puisse en contrôler l’action ; c’est pourquoi il sera préférable d’utiliser un léger bâtonnet muni en son extrémité d’un petit tampon de coton. Cela nous ramène tant à la notion d’*affordance* proposée par Gibson (1966) qu’à celle de pertinence par rapport à une pratique proposée par Prieto (1975). Il y a quelque chose, dans la conformation de mon corps autant que du tournevis, qui ne me permet pas d’interpréter et d’utiliser ce dernier à mon envie.

Voilà pourquoi je soutenais, dans *Kant et l’ornithorynque*, qu’il faut identifier un *socle dur de l’être* tel que certaines choses que nous disons sur lui et par lui ne peuvent ni ne doivent être prises comme bonnes (et si elles sont dites par les Poètes, il ne faut les prendre comme bonnes qu’en tant que rapportées à un monde possible, mais pas au monde des faits réels).

En parlant de « socle dur », je n'entendais pas une sorte de « noyau stable » que nous pourrions un jour ou l'autre identifier, non la Loi des lois, mais plus prudemment, des *lignes de résistance* qui rendent vaines certaines de nos approches. Ce serait justement la confiance en ces lignes de résistance qui devrait aussi guider le discours de l'herméneute car, s'il supposait qu'on peut tout dire de l'être ou du Monde, la tension intellectuelle et morale qui guide son interrogation continuelle n'aurait plus de sens – et il lui suffirait de se délecter de mots en toute liberté. Du reste, Heidegger savait lui aussi qu'il y a des limites, autrement il ne se serait pas focalisé avec tant d'énergie sur le problème de la Mort – la limite, et la *tendance* cosmique par excellence.

Quand nous croyons avoir appris par expérience que la nature présente des *tendances* stables, il n'est pas nécessaire de penser à des lois complexes, comme celle de la gravitation universelle, mais à des expériences plus simples et immédiates, comme l'apparent coucher et lever du soleil, ou le fait que les choses tombent par terre et ne lévitent pas, ou encore l'existence des espèces. Les universaux seront aussi invention et infirmité de la pensée, mais une fois identifiés comme espèces un chien et un chat, nous apprenons aussitôt que de l'union d'un chien avec un chien, naît un chien, mais que de l'union d'un chien et d'un chat, ne naît rien – et quand bien même quelque chose naîtrait, il serait incapable de se reproduire. Cela ne signifie pas encore qu'on a reconnu une réalité (darwinienne ou platonicienne) des genres et des espèces, mais suggère (bien que parler par *generalia* puisse être un effet de notre *penuria nominum*) que nous avons été poussés à inventer des termes généraux (dont nous pouvons toujours revoir et corriger l'extension) par *quelque chose* de résistant. L'objection selon laquelle la biotechnologie pourrait un jour rendre obsolètes ces lignes de tendance et créer une nouvelle espèce qui aurait quelque chose du chien et quelque chose du chat n'est pas valable : le fait qu'une technologie (qui, par définition, altère les limites naturelles) soit nécessaire pour les violer signifie bien qu'il y a des limites naturelles.

Nous utilisons des expressions pour exprimer un contenu, et ce contenu est découpé et organisé en différentes formes par des cultures (et des langues) différentes. A partir de quoi est-il découpé ? A partir d'une pâte amorphe, qui *était là* avant que le langage n'y opérât ses vivisections, et que nous appellerons le *continuum* du contenu, tout l'expérimentable, le dicible, le pensable – autrement dit, l'horizon infini de ce qui est, a été et sera, tant par nécessité que par contingence. Avant qu'une culture ne l'ait organisé linguistiquement en forme du contenu, il semblerait que ce

continuum soit tout et rien, et qu'il échappe à toute détermination. Toutefois, traducteurs et spécialistes ont toujours été gênés par le fait que Hjelmslev (1943) l'appelle en danois *mening*, qu'on ne peut éviter de traduire par « sens » (pas nécessairement dans le sens de « signification », mais dans le sens de « direction », au sens où il y a dans une ville des sens autorisés et des sens interdits).

Que signifie le fait qu'il y ait du sens, avant toute articulation sensée opérée par la connaissance humaine ? Hjelmslev explique, à un certain moment, que le fait que des expressions différentes comme *piove*, *il pleut*, *it rains*, se réfèrent toutes au même phénomène dépend du « sens ». Comme s'il y avait, dans le magma du continuum, des lignes de résistance et des possibilités de flux, de même que les nervures du bois ou d'un arbre facilitent la coupe dans une direction plutôt que dans une autre. Dans toute culture, on est confronté au problème extralinguistique de la pluie, dans toute culture, soit il pleut, soit il ne pleut pas, et *tertium datur* uniquement lorsqu'il bruine ou qu'il y a du givre.

Si le continuum a des lignes de tendance, on ne peut pas dire tout ce qu'on veut. Il y a *des sens* ; peut-être pas des sens obligés, mais certainement *des sens interdits*. Il y a des choses qu'on ne peut pas dire. Peu importe qu'elles aient été dites autrefois. Nous nous sommes ensuite pour ainsi dire « cogné la tête » contre certaines évidences qui nous ont convaincus qu'on ne pouvait plus dire ce qu'on avait dit auparavant.

Parler de l'expérience de quelque chose qui nous oblige à reconnaître des lignes de tendance et de résistance ne signifie pas encore prétendre définir des « lois ». Si, le long du sentier que je parcours dans le bois, je rencontre un rocher qui obstrue mon chemin, je devrai sans doute soit tourner à droite soit tourner à gauche, soit me décider à revenir sur mes pas (admettons même, à la différence du chien de Chrysippe, que j'aie la possibilité de m'arrêter, de m'asseoir contre ce rocher et de consacrer le reste de ma vie à la contemplation du Tao) : cela ne m'assure toutefois pas du tout que la décision prise m'aide à mieux connaître le bois. L'incident interrompt simplement l'un de mes projets, et m'incite à en imaginer un autre. Affirmer qu'il y a des lignes de tendance ne signifie pas encore dire, avec Peirce, qu'il y a des lois universelles opérationnelles dans la nature. L'hypothèse d'une loi n'est que l'une des façons dont on réagit à l'apparition d'une résistance. Mais Habermas, en cherchant le noyau de la critique de Peirce à la chose en soi kantienne, souligne que le problème peircien ne consiste pas à dire que quelque chose (dissimulé derrière les apparences qui voudraient le refléter) a, comme le miroir, une face arrière qui

échappe à la réflexion, une face que nous sommes presque sûrs de découvrir un jour, pourvu que nous parvenions à contourner la figure que nous voyons : c'est que la réalité n'impose des restrictions à notre connaissance qu'au sens où elle refuse des interprétations fausses (Habermas 1995, p. 251).

Affirmer qu'il y a des lignes de résistance signifie seulement que le Monde, même s'il apparaît comme effet de langage, nous présente toujours quelque chose qui est *déjà donné* et non *posé* par nous. Les lignes de résistance sont justement ce *déjà-donné*.

Dans *Kant et l'ornithorynque*, je disais que l'apparition de ces résistances est la chose la plus proche qu'on puisse trouver, avant toute Philosophie Première ou Théologie, de l'idée de Dieu ou de Loi, un Dieu qui se présente comme pure Négativité, pure Limite, pur « Non », quelque chose de très différent du Dieu des religions révélées, dont il ne prend que les traits les plus sévères, un Seigneur exclusif de l'Interdiction, uniquement soucieux de répéter « tu ne mangeras pas de cet arbre ». Mais comme un lecteur prévenu a identifié, dans ces affirmations que je faisais, la proposition d'une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, je me vois dans l'obligation de suppléer à son peu de sensibilité envers les manœuvres de l'*elocutio*, en lui faisant remarquer (comme lorsqu'on se trouve obligé, dans les cas les plus désespérés, d'expliquer une plaisanterie) que ce ne sont pas les lignes de résistance qui sont une métaphore pour Dieu, mais au contraire l'idée d'un Dieu qui dit « non » qui fait office de métaphore pour les lignes de résistance.

Et puisque l'exigence de n'être pas mal compris oblige à expliquer aussi les métaphores en les dénonçant comme telles, précisons que c'est une métaphore de dire que les lignes de résistance nous opposent des « non ». Le Monde nous oppose des « non » comme nous les oppose une taupe à qui nous demanderions de voler. Non que la taupe soit consciente de *ne pas pouvoir* voler. La taupe poursuit son chemin terrestre et souterrain, positivement, et ne connaît pas la condition de ne pas être taupe.

Bien entendu, l'animal rencontre lui aussi des obstacles, et il se donne du mal à les retirer ; pensons au chien qui gratte à la porte (fermée) en aboyant et mord la poignée. Mais en ce cas, l'animal est déjà en train de se rapprocher d'une condition semblable à la nôtre, il manifeste des désirs et des intentions, et c'est par rapport à son désir (ou instinct) que la limite s'impose comme telle. Une porte fermée n'est pas en soi un « non », elle pourrait au contraire être un « oui » pour celui qui, de l'intérieur, cherche confidentialité et

protection. Elle ne devient un « non » que pour le chien qui veut en franchir le seuil.

C'est donc nous, étant donné que l'Esprit peut aussi offrir des représentations imaginaires de mondes impossibles, qui demandons aux choses d'être ce qu'elles sont, et quand elles continuent à être ce qu'elles sont, nous pensons qu'elles nous répondent non, et qu'elles nous opposent une limite. Mais la limite est dans notre désir, dans notre tension vers une liberté absolue. La mort elle-même nous apparaît comme une limite, quand vivant nous la craignons ; mais au moment de mourir, elle arrive quand les choses vont exactement comme elles doivent aller – si bien que même l'idée que la mort arrive est une pure métaphore : personne n'arrive, simplement, le cœur et le cerveau s'arrêtent, pour des raisons parfaitement naturelles.

Face au *déjà-donné*, nous nous mouvons par conjectures et faisons notre possible pour que ces conjectures soient aussi acceptées par les autres. Cela revient à dire que nous confrontons publiquement notre conjecture avec ce que les autres savent du *déjà-donné*. Ce comportement ne définit peut-être pas une pensée « forte » au sens où les différents tribunaux de la Raison ou de la Foi (plus proches qu'il n'y paraît) se veulent des pensées fortes. Mais il définit certainement une pensée se heurtant continuellement contre des « forces » qui s'opposent à lui. Et comme la compétition améliore l'espèce, une pensée de la conjecture, si elle n'est pas forte, ne sera pas faible non plus, parce qu'elle sera *bien tempérée*.

Si Vattimo voulait bien admettre que sa « faiblesse » constitue elle aussi une métaphore pour une pensée bien tempérée, il pourrait alors venir faire partie de ma secte. Mais là où tout est métaphore, peut-on encore reconnaître une métaphore comme telle ?

1 Il est fort probable qu'Aristote n'inclue pas la différence parmi les prédicables puisqu'elle apparaît lorsque, enregistrée en même temps que le genre (*Topiques*, I 101b 20), elle est constitutive de la définition. En d'autres termes, la définition (et donc l'espèce) est le résultat de la conjonction du genre et de la différence : si l'on inclut la définition dans la liste, il n'est pas nécessaire d'y mettre la différence ; si l'on y inclut l'espèce, il n'est pas nécessaire d'y mettre la définition ; si l'on y inclut le genre et l'espèce, il n'est pas nécessaire d'y mettre la différence. Par ailleurs, si Aristote n'énumère pas l'espèce au nombre des prédicables, c'est qu'elle n'est prédiquée de rien, étant elle-même le sujet ultime de toute prédication. Porphyre introduira l'espèce dans la liste parce que l'espèce est ce qui est exprimé par la définition.

2 A ce sujet, je renvoie à l'ouvrage fondamental de Lovejoy 1936.

3 Pour Aristote, les accidents sont aussi susceptibles de définition, même si ce n'est qu'en référence à une substance. Voir *Métaphysique*, VII 1028a 10-1031a 10.

4 Quant au *propre*, il appartient à une espèce mais ne fait pas partie de sa définition. Il y

à différents types de propre : il peut être occurrent dans une seule espèce mais pas dans chacun de ses membres (par exemple, la capacité de soigner chez l'homme), dans une espèce entière mais pas uniquement dans celle-ci (par exemple, être bipède), dans toute l'espèce et uniquement dans celle-ci mais à un moment déterminé (par exemple, devenir gris en vieillissant), ou encore dans une espèce et une seule, uniquement et de tout temps dans celle-ci (par exemple, la capacité de rire chez l'homme). Ce dernier type est le plus fréquemment cité et présente la caractéristique très intéressante d'être réciprocal avec l'espèce (seul l'homme est un sujet riant et les sujets rians ne sont que des hommes). Toutefois, le propre n'appartient pas de manière essentielle à la définition puisque le rire n'en reste pas moins un comportement occasionnel, donc accidentel, et qu'il ne caractérise pas l'homme de manière constante et nécessaire.

5 La tradition médiévale reprend cette idée par pur souci de fidélité envers l'exemple traditionnel, de même que toute la logique moderne admet, sans autre forme de vérification, que l'étoile du soir et l'étoile du matin sont toutes deux Vénus.

6 Nous faisons ici abstraction du fait que *quadrupède* doive être un propre et non une différence, puisque par ailleurs *bipède* est proposé comme exemple de propre.

7 Pour des précisions claires et univoques sur ce point, je renvoie aux *Seconds analytiques*, II, 13, 97a 16-25.

8 On pourrait objecter que *bipède* et *non-somme*, qui sont bien des différences, ne sont pas des différences spécifiques. On vient cependant de voir, avec la figure 4, que même des différences spécifiques, comme *rationnel*, peuvent revenir (au moins) deux fois sous des genres différents.

9 Et en 157, 15, il répète qu'une différence donnée peut être prédiquée de plus d'une espèce : « Falsum est quod omnis differentia sequens ponit superiores, quia ubi sunt permixtae differentiae, fallit. »

10 « In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentialis ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis » (*De ente et essentia*, VI).

11 Je renvoie aux exemples désormais (malheureusement) classiques de Katz et Fodor 1963 ou de Katz 1972. Pour ces problèmes et pour les renvois à l'immense bibliographie sur ce sujet, voir Eco 1984, 2 et Violi 1997.

12 Pour toute la partie historique, voir Foucault 1966, Collison 1966, Binkley, éd. 1977 (en particulier, l'essai de Fowler), Beonio-Brocchieri Fumagalli éd., 1981, Cherchi 1990, Schaer éd., 1996, Salsano 1977, Pombo *et al.* éd., 2006 (et toutes les contributions de cette dernière sur Internet).

13 *Enkyklios* ne signifie pas tant, comme on a l'habitude de le traduire, éducation circulaire, dans le sens d'harmonieusement complète, que « dans le cercle ». Aristote, dans *l'Ethique à Nicomaque* et le *De coelo*, utilise cet adjectif dans le sens d'« usuel », « ordinaire », « récurrent ». Mais pour d'autres, l'adjectif renvoie à la forme du chœur : apprendre à chanter certains hymnes était une composante essentielle de l'éducation d'un garçon, ce qui expliquerait qu'*enkyklios* veuille dire « la forme d'éducation qu'un garçon devrait avoir reçue ». C'est d'ailleurs en ce sens que l'interprètent Vitruve (*De architectura*, VI), comme « doctrinarum omnium disciplina », et Quintilien dans *l'Institutio oratoria* (I, 10).

14 François Rabelais, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1955, Bibliothèque de la Pléiade, p. 205-206. (N.d.T.)

15 A propos de l'idée, suggérée par le *De disciplinis*, de l'encyclopédie comme accroissement continu d'information par la conversation civile, voir West 1997.

16 Ce point sera davantage développé dans l'essai du présent volume intitulé « De la métaphore à l'*analogia entis* ».

17 *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, trad. du grec par Arnaud Zucker, Grenoble, J.

18 Cet ordre peut sembler déconcertant, mais la consultation d'un manuel pour l'école élémentaire, mettons, des années 1930, dans lequel on trouverait un peu d'histoire romaine et d'histoire du Risorgimento (passant donc de Jules César à Garibaldi), un peu de littérature et d'art (sous forme de portraits de grands hommes du passé), divers enseignements sur la vie des paysans, des informations sur le fascisme, quelques rudiments sur le racisme, suffirait à nous déconcerter tout autant. Un tel ouvrage, dont l'organisation logique nous serait aujourd'hui incompréhensible, contenait pourtant tous les éléments indispensables à l'éducation d'un jeune garçon qu'un maître était alors supposé transmettre. Du reste, l'assemblage des programmes des heures d'une matinée au lycée nous confronterait à des sauts incompréhensibles de la chimie organique à la philosophie et des racines carrées à Pétrarque, de même que la structure vagabonde de bien des encyclopédies pour enfants ne manque pas de susciter quelque perplexité.

19 En ce qui concerne les projets encyclopédiques à partir de la Renaissance, je renvoie aux différentes contributions de Tega 1983, 1984, 1995, 2000, 2004, Vasoli 1978 et Pombo *et al.* éd., 2006. Pour les Théâtres du Monde, voir Rossi 1960, 1988 et Yates 1966.

20 C'est Jan Amos Komensky qui, à l'âge baroque, remplira en partie son propre index en proposant justement l'idéal de la Pansophie. En cherchant à regrouper les notions élémentaires selon une logique des idées (création du monde, éléments, règne minéral, végétal et animal), il aspire à une réforme générale de la société ; il se livre aussi à l'étude de formes pédagogiques toutes nouvelles – dans son *Didactica magna* (1628) puis dans son *Janua linguarum* (1631) – soucieux d'offrir au disciple une appréhension immédiatement visible des choses qu'il apprend. Dans l'*Orbis sensualium pictus quadrilinguis* (1658), il élabore une nomenclature illustrée, à la fois générale et détaillée, de toutes les choses fondamentales du monde et des actions humaines.

21 Il faudrait voir un jeu de mots dans les derniers mots du titre, car d'après Schott, cet auteur était muet ; or en castillan, Bermudo se prononce presque comme *Ver-mudo* (cf. Ceñal 1946).

22 Leibniz discutera le caractère erroné de cet ordonnancement par classes dans son œuvre de jeunesse, *Dissertatio de arte combinatoria* (1666).

23 Mss. Chigiani I, vi, 225, Bibliothèque Apostolique Vaticane. Voir Marrone 1986.

24 Le substantif italien utilisé ici est *farragine* (qui signifie « fatras, fouillis, amas », du latin *farrago*, -inis), allusion implicite aux *farragines disciplinarum* d'Alsted précédemment évoquées. (N.d.T.)

25 Référence implicite à une périphrase de Dante pour désigner Aristote : *il maestro di coloro che sanno* (*Enfer*, IV, 131, trad. fr. André Pézard). (N.d.T.)

26 D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, introduit et annoté par Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2000, p. 108-110. (N.d.T.)

27 « Dans son profond je vis comme s'entressent/ d'amour liées en un livre les pages/ qui ça et là par le monde s'effeuillent / substance, et accident, et ces coutumes/ qui les fondent ensemble, en telle guise/ que mon dire n'en est qu'une lueur./ Et de ce nœud la forme universelle,/ je la cuide avoir vue : car, ce disant,/ je sens en moi s'élargir ma joyance./ Un seul clin d'œil m'est plus grande léthargie/ que vingt-cinq siècles à l'emprise lointaine/ d'Argo, troublant Neptune de son ombre » (Dante, *Œuvres complètes*, trad. André Pézard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade 1965, p. 1668-1670). (N.d.T.)

28 Du reste, pour que cette affaire ait un intérêt, il faut un Minotaure dans ce labyrinthe, étant donné que le parcours (au-delà de l'égarément initial de Thésée, qui ne sait pas quelle sera sa fin) conduit toujours là où il doit conduire (et ne peut pas ne pas y conduire).

29 Point de Minotaure ici ; le Minotaure est le visiteur lui-même, enclin à se tromper sur la nature de l'arbre.

30 Wilson 1967, critiquant vivement le modèle du dictionnaire, est le premier à proposer

de recourir à des représentations encyclopédiques. Suivent Eco 1975, Haiman 1980, Eco 1984, Marconi 1982 et 1999, et Violi 1997.

31 En anglais dans le texte. (N.d.T.)

32 C'est là l'objet du séminaire qui a donné naissance aux deux essais suivants, au cours duquel on a essayé d'établir comment la proposition aristotélicienne a été reçue tout au long de l'histoire, et dans quelle mesure. Pour un panorama complet de la question jusqu'à nos jours, voir Lorusso éd., 2005 et plus particulièrement, en ce qui concerne l'analyse des textes aristotéliens, Manetti 2005, Calboli Montefusco 2005, Calboli 2005.

33 Les citations de la *Poétique* sont tirées de la traduction établie par Joseph Hardy pour la société d'édition Les Belles Lettres, 1932 ; rééd. 1979. (N.d.T.)

34 Au sujet de la métaphore qui ne découvre pas, mais construit la similarité, c'est-à-dire la métaphore comme instrument cognitif non pas tant parce qu'elle nous fait mieux connaître une chose donnée, mais plutôt parce qu'elle nous fait découvrir une nouvelle manière d'organiser les choses, voir Black 1979, Ricœur 1975, p. 246 ou encore Lakoff et Johnson 1980, p. 215.

35 Voir Esposito 2001, p. 107-108, sur le *Métrôn* comme magasin de la mémoire.

36 On a dit que le concept d'encyclopédie sémiotique correspond à celui de *sémiosphère* chez Lotman : « A titre d'exemple d'un monde particulier étudié de façon synchrone, nous pouvons imaginer une salle de musée où se trouvent exposées des pièces provenant de différentes époques, accompagnées d'inscriptions rédigées en langues connues et inconnues, et d'indications pour les décoder. S'y ajoutent les explications élaborées par le personnel du musée, des plans de visite et des règles de comportement destinées aux visiteurs. Imaginons également dans cette salle des guides et des visiteurs, et imaginons tout cela comme un mécanisme unique (ce qu'il est *en un sens*, effectivement). Nous obtenons une représentation de la *sémiosphère* » (Lotman 1984, trad. fr., p. 15). En effet, la *sémiosphère* lotmanienne d'une part serait encore plus vaste qu'une Encyclopédie Maximale puisqu'elle contient aussi les connaissances privées et idiosyncrasiques des visiteurs singuliers ; d'autre part, elle est pour ainsi dire régulée par quelqu'un (les organisateurs) et ressemble donc plutôt au territoire d'une culture qui aurait fixé les règles pour distinguer une Encyclopédie Moyenne d'Encyclopédies Spécialisées.

37 L'œuvre de Johannes Spangerbergius paraît sous ce titre en 1570, mais une autre version avait déjà paru en 1539 sous le titre *Libellus de comparatione artificiosae memoriae* ; elle sera ensuite éditée en 1603 comme *Artis memoriae seu potius reminiscantiae*, puis en 1614 comme *Ars memoriae*, etc.

38 A ces raisons, on pourrait ajouter les techniques mystiques de détachement du monde et de ses propres souvenirs. Il s'agit certainement de techniques aspirant à l'oubli volontaire, mais où ce qu'on veut oublier est assez global pour coïncider avec l'anéantissement de sa propre autoconscience. Je préférerais parler alors d'ablation spirituelle, plutôt que d'une technique pour effacer des portions locales de notre mémoire.

39 En l'absence de traduction française publiée de la *Plutosofia* de Filippo Gesualdo, cette traduction a été établie par nos soins. (N.d.T.)

40 Notons que les cas les plus voyants de censure politique ne font pas davantage exception, comme ces photos de la période stalinienne d'où étaient effacées les images des dirigeants devenus hérétiques et fusillés : car c'est justement cet acte de violence qui a maintenu vivante la mémoire des effacés dans la conscience collective. De la même façon, les diverses tentatives révisionnistes n'agissent pas comme des actes conscients d'effacement de la mémoire, par exemple les théories qui veulent que la mort de Kennedy ne se soit pas passée comme le transmet la vulgate historique. En effet, comme nous le verrons plus loin, dans les cas soit de correction (présumée) d'une erreur soit de débat sur deux solutions possibles d'un problème, on a tendance à ne pas se rappeler seulement la donnée supposée comme juste, mais les deux termes du dilemme.

41 Quand dans l'*Ad Herennium* (III, xx, 33), pour se rappeler les témoins, on imagine des

testicules de bouc, il s'agit d'une association par étymologie. Quand pour se rappeler le vers « Iam domum itionem reges Atrides parant » (III, xxi, 34), on invente non seulement une image complexe capable d'évoquer les familles des Domizi et des Reges (par pure association phonétique), mais une autre image encore plus complexe d'acteurs se préparant à incarner Agamemnon et Ménélas, jouant d'un côté sur des souvenirs généalogiques et de l'autre sur des analogies sémantiques, on a l'impression de n'être face à aucun critère systématique ; au contraire, il y a de quoi se demander si l'on a affaire à un bon artifice mnémotechnique, étant donné que l'auteur conseille de toute façon d'apprendre le vers par cœur.

42 « Ne mireris, quod quae pro locis supra posuimus, pro figuris nunc apta esse dicamus. Loca enim praedicta pro figuris (secundum diversos respectos) servire poterunt » (*Thesaurus*, p. 78).

43 C'est ce qui rend naïves et dépourvues de bon sens les discussions logiques sur les présuppositions existentielles, et sur la valeur de vérité qu'aurait l'affirmation *Hier Pierre a rencontré sa sœur* dans le cas où l'on peut affirmer véridiquement que Pierre n'a pas de sœur. De fait, il est fort peu probable que quelqu'un réponde à la première affirmation par *Ton affirmation est dépourvue de sens parce que Pierre n'a pas de sœur*. Selon toute probabilité, les réponses seront : (i) La sœur de qui ? (présomption d'erreur dans l'identification de l'individu) ; (ii) Tu as dû rêver (référence à l'existence dans un monde possible) ; (iii) Mais qu'est-ce que tu entends par sœur ? (présomption d'erreur lexicale) ; (iv) Je ne savais pas que Pierre avait une sœur (correction de sa propre croyance précédente). C'est parce que toute assertion *pose* plus qu'elle ne présuppose, parce qu'elle rend présentes dans l'univers du discours, par sa force sémiotique, les entités qu'elle nomme, y compris comme entités d'un monde possible (cf. Eco et Violi 1987).

44 Dans *Auto da fé* de Canetti, le professeur Kien, comme il était doué d'une mémoire prodigieuse, notait sur un carnet toutes les stupidités qu'il voulait oublier. Il s'agit bien là d'une invention narrative ironique.

45 Il arrive que dans des mécanismes fortuits, une notion ou une expression ne soit pas oubliée, mais plutôt confondue avec d'autres notions ou d'autres expressions, et que la confusion puisse s'établir aussi bien entre des expressions (confusion par pseudo-synonymie : on confond par exemple les mots *paronomase* et *antonomase*) qu'entre une expression et deux significations, notions ou contenus définitionnels, comme on voudra (par exemple, on ne se rappelle pas si *strawberry* veut dire « fraise » ou « myrtille »). Ces deux phénomènes ne se vérifient jamais par soustraction (il y avait quelque chose qui disparaît ensuite) mais par addition (deux notions ou deux termes se superposent dans le souvenir et on ne sait plus lequel est le bon). D'habitude le phénomène se vérifie quand nous nous trompons la ou les premières fois puis, ayant reçu l'information juste, nous nous rappelons l'erreur et la correction sans nous rappeler laquelle est laquelle. Plus que sa solution, c'est le dilemme qui nous a impressionné, et c'est celui-ci plutôt que celle-là qui s'est imprimé dans notre mémoire. Il en va souvent de même pour la prononciation d'un mot étranger. Il n'y a pas d'artifices volontaires pour oublier, mais il en existe pour mal se rappeler : il suffit de multiplier la sémiose. On peut chercher à oublier les syllogismes de première figure (Barbara, Celarent, Darii, Ferio) en s'entraînant à prononcer plusieurs fois, pendant des jours et des jours, « Birbiri Celirant Doria Fario », jusqu'à devenir incapable de se rappeler laquelle des deux façons est la bonne. On n'oublie pas par effacement, mais par superposition, autrement dit en multipliant les présences, mais sans produire d'absence.

46 Au sujet de ces opérations qu'accomplit une culture, voir également Demaria 2006.

47 « L'encyclopédie médiévale [...] aspirait vraiment à cela, non seulement en vertu de la disposition topique du savoir, mais aussi, plus concrètement, au moyen de diagrammes, miniatures, lettres historiées et ainsi de suite. On pouvait, avec une seule image, embrasser la totalité de l'être, de Dieu aux anges, de l'homme aux pierres, et l'entretenir dans sa mémoire grâce à l'effort de l'imagination » (Cevolini 2006, p. 96).

48 Sur la textualité comme mode de création de l'oubli, voir Lotman et Uspenskij 1975, et Demaria 2006, p. 43 : « La mémoire culturelle est le résultat de différentes stratégies de sélection de ce qui peut devenir souvenir – c'est-à-dire de différentes *praxis* énonciatives

formant différemment les identités. »

49 Ce chapitre est issu d'une communication d'abord présentée à la Scuola Superiore di Studi Umanistici de l'Université de Bologne en mars 2001 à l'occasion d'un cycle de conférences sur la fortune de la théorie aristotélicienne de la métaphore, qui a paru ensuite (revue et augmentée, en particulier au sujet de l'apport de Gilles de Rome) sous le titre « La théorie aristotélicienne de la métaphore au Moyen Âge », signée par Umberto Eco et Costantino Marmo, in Lorusso éd., 2005. La présente version est une simple réélaboration de mon intervention de 2001, qui tient compte des observations et précisions faites par Costantino Marmo.

50 Il s'agit de l'*Introductio in syllogismos categoricos*, du *De categoricis syllogismis*, du *De hypotheticis syllogismis*, du *De divisione* et du *De differentiis topicis* (PL 64). Il faudra attendre le XIII^e siècle pour que Guillaume de Moerbeke propose de nouvelles traductions des traités aristotéliciens, en plus d'une traduction du commentaire d'Ammonius du *De interpretatione*, avec le texte intégral d'Aristote.

51 La traduction boécienne des *Réfutations sophistiques*, par exemple, fut revue par Jacques de Venise au XII^e siècle, puis retraduite au XIII^e siècle par Guillaume de Moerbeke, et sa circulation fut modeste.

52 Ce n'est qu'avec sa traduction du grec par Jacques de Venise (XII^e siècle), sa révision par Guillaume de Moerbeke (XIII^e siècle), sa traduction de l'arabe par Gérard de Crémone (fin du XII^e siècle) et son commentaire par Robert Grosseteste que ce texte entre dans la culture médiévale et qu'il est admis de plein droit dans ce que l'on appellera la *Logica nova*.

53 D'ailleurs, seuls deux manuscrits de cette époque sont connus. La *Poétique* n'entre dans le monde des humanistes qu'à travers la traduction du grec en latin par Georges Valla (1495). Ce dernier ne connaissait pas la traduction de Moerbeke.

54 Dont il sera question dans l'essai suivant.

55 Le *Commentaire moyen* sur la *Poétique* est publié en anglais in Butterworth 1980. Le texte de Hermann paraît sous le titre « Averrois expositio seu Poetria Ibn Rosdin », in *Aristoteles Latinus, De arte poetica*, éd. Minio-Paluello (Leyden, Brill, 1968). Les citations de chacune des deux œuvres renvoient aux pages de ces éditions modernes.

56 « Postquam, cum non modico labore consummaveram translationem Rhetorice Aristotelis, volens mittere ad eius Poetria, tantam inveni difficultatem propter disconvenientiam modi metrificandi in greco cum modo metrificandi in arabico, et propter vocabulorum obscuritatem, et plures alias causas, quod non sum confisus me posse sane et integre illius operis translationis studiis tradere latinorum » (p. 41).

57 Sur la circulation de ces exemples canoniques, voir l'essai suivant.

58 Borges tire certainement ses informations du résumé minutieux des deux Commentaires par Marcelino Menendez y Pelayo dans son *Historia de las ideas estéticas en España* (1883, I).

59 Pour Averroès, voir Butterworth 1980, p. 75-79 ; pour Hermann, voir Minio-Paluello 1968, p. 48-49.

60 Au sujet de cette thèse, voir Marmo 1990.

61 La traduction de Moerbeke se trouve également dans l'*Aristoteles Latinus* édité par Paluello ; nos citations se réfèrent aux pages de cette édition.

62 Pour toutes ces informations et pour les passages cités, voir Boggess 1971.

63 Les références textuelles et la pagination sont tirées de l'*Aristoteles Latinus, Rhetorica*, éd. B. Schneider, Leyden, Brill, 1978.

64 Il faut attendre Gilles de Rome pour trouver des classifications qui incluent la poétique de manière autonome, même si Dahan (1980, p. 178) relève déjà des allusions à cette

position chez Guillaume de Conches et Richard de Saint-Victor.

65 « Titulus sermonibus pulchris et in fine decoris, ut rapiatur animus subito in amorem virtutis et felicitatis, et in odium vicii et pene perpetue que ei respondent. Et ideo sermones poetici qui sunt completi et pulchritudine et efficacia movendi animum debent esse ornati omni vetustate loquendi prosaice at astricti omni lege metri et ritmi, sicut Scriptura Sacra [...] ut decore et suavitate sermonis animus subito et fortiter moveatur » (cf. Hackett 1997, p. 136, n. 6).

66 « Olfacere ejus sententiam, non gustare. Vinum enim, quod de tercio vase transfusum est, virtutem non retinet in vigorem » (*Moralis philosophia* vi, 267, cité in Rosier-Catach 1998, p. 95, auquel nous sommes également redevable des citations suivantes).

67 « Moderni [...] duos libros logicae meliores negligunt, quorum unus translatus est cum Commentum Alfarabii super librum illum, et alterius expositio per Averroem facta sine textu Aristotelis est translata. »

68 « Quoniam autem libri Logica Aristotelis de his modis, et commentarii Avicennae, deficiunt apud Latinos, et paucae quae translata sunt, in usu non habentur nec leguntur, ideo non est facile exprimere quod oporteat in hac parte. »

69 « Quoniam vero non habemus in latino librum Aristotelis de hoc argumento [la *Poetica*], ideo vulgus ignorat modum componendi ipsum ; sed tamen illi, qui diligentes sunt, possunt multum de hoc argumento sentire per Commentarium Averrois et librum Aristotilis, qui habetur in lingua latina, licet non sit in usu multitudinis. »

70 L'attention pour les deux textes aristotéliens est ravivée tout au plus au XIV^e siècle, où des citations de la traduction de Hermann paraissent dans certains florilèges (cf. Boggess 1970).

71 Encore inédits (voir Marmo 1992).

72 Ce chapitre est la réélaboration abrégée d'une communication présentée à l'occasion d'un séminaire organisé par la Scuola Superiore di Studi Umanistici de l'Université de Bologne en mars 2001, dans le cadre d'un cycle sur la fortune de la théorie aristotélienne de la métaphore. Il a été publié dans Lorusso éd., 2005.

73 « Tropus est dictio translata a propria significatione ad non propriam similitudinem ornatus necessitatis causa [...] Metaphora est rerum uerborumque translatio. Haec fit modis quattuor : ab animali ad animale, ab inanimati ad inanimale, ab animali ad inanimale, ab inanimati ad animale. Ab animali ad animale, ut *Tiphyn aurigam celeris fecere carinae* : nam et auriga et gubernator animam habent ; ab inanimati ad inanimale, ut *ut pelagus tenuere rates* : nam et rates et naves animam non habent ; ab animali ad inanimale, ut *Atlantis cinctum assidue cui nubibus atris piniferum caput* et cetera : nam ut haec animalis sunt, ita mons animam non habent, cui membra hominis adscribuntur ; ab inanimati ad animale, ut *si tantum pectore robur Concipis* : nam ut robur animam non habet, sic utique Turnus, cui haec dicuntur, animam habet » (*Ars maior* III, 6, éd. Holtz, p. 668-669).

74 « Allegoria est tropus, quo aliud significatur quam dicitur, ut *et iam tempus equum fumantia soluere colla*, hoc est "carmen finire" [...] Aenigma est obscura sententia per occultam similitudinem rerum, ut *mater me genuit, eadem mox gignitur ex me*, cum significet aquam in glaciem concrevere et ex eadem rursus effluere » (*Ars maior* III, 6, éd. Holtz, p. 671 et 672).

75 L'idée vient probablement de Démétrios de Phalère (*Du style*, 79) : toutes les métaphores ne sont pas interchangeables ; on peut appeler *gubernator* l'*auriga* et inversement, mais si l'on a appelé les pentes de la montagne *les pieds de l'Ida*, on ne pourra ensuite appeler *pentes* les pieds humains.

76 « Ab inanimati ad inanimati, ut Zachariae undecimo : *Aperi, Libane, portas tuas*. Item psalmo VIII : *Qui perambulat semitas maris*. Translatio est enim a civitate ad montem, et a terra ad mare, quorum nullum animam habet. Ab animali ad inanimati, ut, Amos I : *Exsiccatus est vertex Carmeli*. Homines enim, non montes, verticem habent. Ab inanimati ad animal, ut, Ezech. XI : *Auferam a vobis cor lapideum*. Non enim lapis, sed populus animam

habet » (PL 90, 179D-180B). Suivent des exemples de transfert sur des oiseaux, des fauves, etc.

77 « Undecumque licet ducere translationes ? Nequaquam, sed tantum de honestis rebus. Nam summopere fugienda est omnis turpitudine earum rerum, ad quas eorum animos qui audiunt trahet similitudo, ut dictum est *morte Africani castratam rem publicam et stercus curiae* : in utroque deformis cogitatio similitudinis » (Halm 1863, p. 38).

78 Ces deux citations sont extraites de la *Divine Comédie* de Dante, respectivement *Paradis* XXII, 151 et *Enfer* V, 137 (traduction d'André Pézard). (N.d.T.)

79 Rééd. Albin Michel, 1998, vol. I, p. 702. (N.d.T.)

80 Pour les citations de Mathieu de Vendôme, Geoffroy de Vinsauf et Jean de Garlande, voir l'édition Faral 1924.

81 « Considerandum est verbum, quod debet transferri, de quibus dicatur proprie ; et, si ad aliam rem debeat transferri, cavendum est ut in ea proprietate sit similitudo. Sic autem debet inveniri similitudo : perscrutandum est in illo verbo quiddam commune, quod pluribus conveniat quam illud verbum ; et quibuscumque aliis commune conveniat proprie, conveniet illud verbum traslative » (II, 3, 9-10, in Faral éd., 1958, p. 286).

82 Pépin (1958, 1970) ou Auerbach (1944) montrent, exemples à l'appui, que le monde classique lui aussi entendait « symbole » et « allégorie » comme synonymes, de même que les exégètes patristiques et médiévaux. Les exemples vont de Philon à des grammairiens tels que Démétrios, de Clément d'Alexandrie à Hippolyte de Rome, de Porphyre au Pseudo-Denys l'Aréopagite, de Plotin à Jamblique, où le terme *symbole* est également utilisé pour ces représentations didascaliques et conceptualisantes qui, ailleurs, seront appelées *allégories*.

83 On trouve différentes formulations de cette maxime, comme définition de trope ou d'allégorie, dans Cicéron (*De oratore*, 3, 41, 166 : « ut aliud dicatur, aliud intellegendum sit »), Donat (*Ars maior* III, 6), Ambrosius (*De Abraham libri duo*, I, 4, 28 : « Allegoria est cum aliud geritur et aliud figuratur »), Augustin (*Sermo* 272 : « Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud uidetur, aliud intelligitur »), Cassiodore (*Expositio psalmorum*, VII, 1, 80 : « schema quod dicitur allegoria, id est inversio, aliud dicens, aliud significans »), Bède (*De schematibus et tropis*, II, 2, 12 : « Allegoria est tropus quo aliud significatur quam dicitur ») et Isidore (*Etymologiae* I, 37, 22 : « Allegoria est alieniloquium. Aliud enim sonat, et aliud intelligitur »).

84 Voir de Lubac 1959-64, Compagnon 1979, Bori 1987 et, sur le XII^e siècle, Valente 1995.

85 Sur la sémiotique d'Augustin, voir Manetti 1987, chap. 10, et Vecchio 1994.

86 Voir par exemple Jérôme (*In Matt.* XXI, 5) : « cum historia vel impossibilitatem habeat vel turpitudinem, ad altiora transmittitur » ; ou Origène (*De principiis*, 4, 2, 9 et 4, 3, 4), pour qui l'Esprit Saint interpolerait dans le texte de petits détails inutiles comme autant d'indices de sa nature prophétique.

87 Voir également *Epître* 102, 33 : « sicut humana consuetudo verbis, ita divina potentia etiam factis loquitur ».

88 Sur l'usage des mythes dans la philosophie du XII^e siècle (Guillaume de Conches, Abélard, Hildegarde de Bingen et d'autres), voir Dronke 1974, qui indique dans le premier chapitre une série de mots-clés liés au symbolisme (ou allégorisme) comme *aenigma*, *fabula*, *figura*, *imago*, *integumentum*, *involucrum*, *mysterium*, *similitudo*, *symbolum*, *translatio*.

89 « Expositio tria continet, litteram, sensum, sententiam. Littera est congrua ordinatio dictionum, quod etiam constructionem vocamus. Sensus est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. Sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In his ordo est, ut primum littera, deinde sensus, deinde sententia inquiratur. Quo facto, perfecta est expositio » (III, 8).

90 Rééd. 1998, vol. I, p. 696-697. (N.d.T.)

91 *Ibid.*, p. 687. (N.d.T.)

92 « De parabolico intellectu dicendum quod reducitur ad historicum. Sed historia dicitur dupliciter : secundum rem et secundum rei similitudinem. Secundum rem, sicut in rebus gestis ; secundum similitudinem sicut in parabolis. Parabola enim est similitudo rerum, cum per rerum differentem similitudinem ad id, quod per ipsam intelligitur, pervenitur » (*Summa, Tractatus Introductorius*, I, 4, ad 2).

93 Rééd. 1998, vol. I p. 682. (N.d.T.)

94 « Divinae paginae libros, quorum singuli apices divinis pleni sunt sacramentis, tanta gravitate legendos forte concesserim, eo quod thesaurus Spiritus sancti, cujus digito scripti sunt, omnino nequeat exauriri. Licet enim ad unum tantummodo sensum accommodata sit superficies litterae, multiplicitas mysteriorum intrinsecus latet. Et ab eadem re saepe allegoria fidem, tropologia mores variis modis aedificat. Anagoge quoque multipliciter sursum ducit, ut litteram non modo verbis, sed rebus ipsis instituat. At in liberalibus disciplinis, ubi non res, sed duntaxat verba significant, quisquis pro sensu litterae contentus non est, aberrare mihi videtur, aut ab intelligentia veritatis, quo diutius teneantur, se velle suos abducere auditores » (VIII, 12, *Quod aliter legendi sunt libri divini, aliter gentilium libri*).

95 Rééd. 1998, vol. I p. 687. (N.d.T.)

96 « Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, et eum supponit » (*S.th.* I, 1, 10, resp.). « Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suae providentiae subjectarum » (*Quodl.* VII, 6, 16).

97 « Sensus spiritualis [...] accipitur vel consistit in hoc quod quaedam res et figuram aliarum rerum exprimuntur » (*Quodl.* VII, 6, 15 ; voir aussi *I Sent.*, 3, 3, ad 2).

98 « Quia in figurativis locutionibus non est sensus verborum quem primo aspectu faciunt, sed quem proferens sub tali modo loquendi facere intendit, sicut qui dicit quod pratum ridet, sub quadam rei similitudine intendit significare prati floritionem » (cf. Dahan 1992).

99 « Poeticae non sunt ad aliud ordinatae nisi ad significandum », et leur sens « non supergreditur modum litteralem » (*Quodl.* VII, 6, 16, ob. 1 et ad 1).

100 « Per voces significatur aliquid proprie vel figurative, nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum » (*S.th.* I, 1, 10 ad 3).

101 Référence implicite au poème d'Eugenio Montale « Meriggiare pallido e assorto » (« Faire la sieste pâle et absorbé »), publié dans le recueil *Ossi di seppia* (*Os de seiche*) paru en 1925. (N.d.T.)

102 « Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensuum ; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus, sive moralis, sive anagogicus » (XIII, 7).

103 Pour la traduction française des citations dantesques, nous renvoyons à l'édition des *Œuvres complètes* dirigée par André Pézard dans la Bibliothèque de la Pléiade. (N.d.T.)

104 Pour les citations dionysiennes et les renvois, nous utilisons la traduction de Maurice de Gandillac, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Aubier, 1943. – Notons pour la suite du propos que cette traduction française dit « essence » (et « suressentiel ») là où la version italienne et le commentaire d'U. Eco disent « sostanza » (i.e. « substance », et « sovrastanziale »). (N.d.T.)

105 En vérité, dans le Psaume 22, 7, c'est le psalmiste qui dit être un ver, mais une interprétation allégorique peut voir dans le psalmiste la préfiguration du Christ.

106 *Maximen und Reflectionen*, in *Werke* XIV, Leipzig, Leske, 1919-23.

107 Goethe, *Maximes et réflexions*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1943, p. 93

108 Thomas commentera : « Ostendit quomodo Deo [pulchrum] attribuitur [...]. Dicit ergo primo quod in Causa prima, scilicet Deo, non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo [...]. Deinde [...] ostendit qualiter attribuuntur creaturis ; et dicit quod in existentibus, pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum participans et participatum, ita quod pulchrum dicitur hoc quod participat pulchritudinem ; pulchritudo autem participatio primae Causae quae omnia pulchra facit : pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata » (*In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio* IV, 5, p. 335 et 337).

109 Voir toutefois les remarques critiques de Lo Piparo 2000, p. 60-61, sur les traductions courantes du début des *Catégories*, qui définiraient justement la synonymie et l'homonymie comme propriétés des choses et pas des noms. Owens 1951 référerait une théorie post-aristotélicienne de la synonymie.

110 On peut toujours lire in Lyttkens (1952) un développement convaincant sur la question de l'analogie chez Aristote.

111 Pour un examen des théories thomistes de l'analogie d'un point de vue évolutif, voir Marmo 1994, p. 305-320 – on y trouvera des références plus complètes concernant les études sur ce sujet.

112 La seconde partie de ce chapitre reprend un essai, paru à mon nom, de Roberto Lambertini, Costantino Marmo et Andrea Tabarroni, qui a vu le jour au cours d'un séminaire d'histoire de la sémiotique à l'Université de Bologne (1982-1983). Présenté à l'occasion des Semaines d'étude du Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo consacrées en avril 1983 à « L'homme face au monde animal dans le haut Moyen Age » (Spolète, 1985), cet essai a ensuite été publié en anglais dans Eco et Marmo éd., *On the Medieval Theory of Signs* (Amsterdam, Benjamins). Je l'ai réécrit ici, en tenant compte de textes parus ultérieurement, et l'ai allégé de nombreuses citations et notes d'érudition, en changeant l'ordre des paragraphes. La recherche d'origine procédait à l'identification de classifications de plus en plus complexes, indépendamment de leur ordre d'apparition, tandis que dans cette version, je me suis efforcé de suivre un ordre chronologique, au moins à l'intérieur des deux courants stoïco-augustinien et aristotélico-boécien, car ce qui m'intéressait, c'était de mettre en relief le conflit toujours latent entre notion corrélationnelle et notion inférentielle du signe. C'est pourquoi, bien que je renvoie à la version originale (ci-après citée comme *Latratus canis*) pour tout approfondissement, les trois autres auteurs ne doivent aucunement être tenus pour responsables de la présente rédaction. Il reste bien entendu que, sans leur travail, mes idées sur le *latratus canis* seraient restées aussi inarticulées que le *gemitus infirmorum*.

113 Sur l'histoire de ces deux versions, voir Girgenti dans son commentaire au *De abstinentia* de Porphyre (*Astinenza dagli animali*, Milan, Bompiani 2005, livre III, note 22).

114 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Ed. du Seuil, 1997, p. 93. (N.d.T.)

115 Comme Sextus lui-même l'explique dans les *Esquisses* II, 158, le cinquième indémontrable est celui en vertu duquel, étant donné une disjonction, après avoir nié l'un de ses membres, on en conclut pour l'autre membre : « ou il fait jour, ou il fait nuit, mais il ne fait pas nuit ; donc il fait jour ». Naturellement, dans la version du carrefour (par rapport à celle du taillis), nous sommes face à un « syllogisme multiple ».

116 R. Arnaldez, J. Pouilloux et C. Mondésert éd., *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 36 : *Alexander (De animalibus)*, trad. Abraham Terian, Paris, Ed. du Cerf, 1988, p. 139. (N.d.T.)

117 Trad. fr. p. 185-187. (N.d.T.)

118 Le texte de Philon, qui nous est parvenu en latin d'après une version arménienne, dit ceci : « Canis cum persequatur feram, perveniens ad fossam profundam, iuxta quam duo erant semitae, una ad dextram, altera in sinistram, paululum se sistens, quo ire oporteat,

meditabatur. Currens autem ad dexteram et nullus inveniens vestigium, reversus per alteram ibat. Quando vero neque in ista aperte appareret aliquod signum, transiliens fossam curiose indagat, praeter odoratum cursum accelerans ; satis declarans non obiter haec facere, sed potius vera inquisitione consilii. Consilium autem talis cogitationis dialettici appellant demonstrativum evidens quinti modi : “Quoniam vel ad dextram fera fugit vel ad sinistram aut demum transiliit, atqui neque ad dextram fera fugit neque ad sinistram ; ergo transiliit”. [...] Proscribenda et opinio eorum, qui canem venabestias persequentem autumarunt quinto argumenti modo uti de toribus conchyliorum deque quaerentibus quiddam ; indicia enim rerum sequentur, apparenter sub specie dialettica, verum nec per somnium quidem philosophentur ; alioquin dicendum esset omnibus aliquid quaerentibus, quod quantum illum modum usurpent. Enim dicimus, quod ex decentibus bonisque cibi convenientibus rebus iuvantibus ad sanitatem perseverationemque valetudinis appetitionem et universali comprehensione universorum carentes possident certitudinem, quae in propria specie cernitur. Verum tamen rationalis habitus necesse est illa nullam habere participationem. Rationalis autem habitus est syllogismus ex apprehensione entium, quae minime adsunt ; ut intellectus de deo, de mundo, de lege, de patrio more, de civitate, de politica – quorum nihil percipiunt bestiae ». On retrouve une position analogue chez Origène, *De principiis* (III, 1, 3).

119 Elien, *La personnalité des animaux*, trad. Arnaud Zucker, Paris, Les Belles Lettres, 2004, vol. I, p. 169-170. (N.d.T.)

120 Porphyre, *De l'abstinence*, trad. Jean Bouffartigue et Michel Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1979, t. II, p. 163. (N.d.T.)

121 Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, trad. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1952, livre VIII, p. 72-74. (N.d.T.)

122 Par exemple, Columella, *De re rustica* VII, 12 : « Nunc ut exordio priore sum pollicitus, de mutis custodibus loquar, quamquam falso canis dicitur mutus custos. Nam quis hominum clarius aut tanta vociferatione bestiam vel furem praedicat quam iste latratu, quis famulus amantior domini, quis fidelior comes, quis custos incorruptior, quis excubitor inveniri potest vigilantior, quis denique ultor aut vindex constantior ? » Solin également s'entretient sur l'aboïement du chien dans le *Collectanea rerum mirabilium* VI.

123 « Canis nomen Latinum Graecam etymologiam habere videtur ; Graece enim *kuon* dicitur. Licet eum quidam a canore latratu appellatum existiment, eo quod insonat ; unde et canere. Nihil autem sagacius canibus ; plus enim sensus ceteris animalibus habent. Namque soli sua nomina recognoscunt ; dominos suos diligunt ; dominorum tecta defendunt ; pro dominis suis se morti obiciunt ; voluntarie cum domino ad praedam currunt ; corpus domini sui etiam mortuum non reliquunt. Quorum postremo naturae est extra homines esse non posse. In canibus duo sunt : aut fortitudo, aut velocitas » (Isidore, *Etymologiae* II, *De bestiis*, 25-26). Voyons encore Raban Maur : « Canis nomen Latinum, Grecam etymologiam habere videtur, Grece enim *cenos* dicitur, licet eum quidam a canore latratu appellatum existiment, eo quod insonat inde et canere, nihil autem sagacius canibus plus enim ceteris sensus animalibus habent. Nam que soli sua nomina recognoscant, dominos suos diligunt, dominorum tecta defendunt, per dominis suis se morti obitiunt, uoluntariae cum domino ad predam currunt, corpus domini sui etiam mortuum non reliquunt. Quorum postrema natura est, extra homines esse non posse. In canibus duo sunt expectanda, aut fortitudo aut uelocitas » (Raban Maur, *De rerum naturis*, VIII *De bestiis*).

124 Isidore de Séville, *Etymologies*, livre XII, *Des animaux*, trad. Jacques André, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 110-112. (N.d.T.)

125 « Canis vero ubi vestigium leporis cervive reperit, et ad diverticulum semitae venerit, et quoddam viarum compitum, quod partes in plurimas scinditur, ambiens singularum semitarum exordium, tacitus secum ipse pertractat, vellut syllogisticam vocem sagacitate colligendi odoris dimittens. Aut certe, inquit, in hanc partem deflexit, aut in illam. Aut certe in hunc se anfractum contulit, sed nec in istam, nec in illam ingressus est, superest igitur ut in istam partem se contulerit, et sic falsitate repudiata in veritatem prolabitur » (*De bestiis* III, 11 ; PL 177, 86d). On trouve un texte analogue, et de la même période, dans le Bestiaire de Cambridge, sauf que le chien ne poursuit pas ici un lièvre mais un cerf.

126 « Ad secundum sic proceditur. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est appetitus aliquorum propter finem, ut dicitur in III *Ethic.* Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem, agunt enim propter finem, et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio. Praeterea, ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid prae aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid prae aliis, sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, et aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio. Praeterea, ut dicitur in VI *Ethic.*, *ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quae sunt ad finem.* Sed prudentia convenit brutis animalibus, unde dicitur in principio *Metaphys.*, *quod prudentia sunt sine disciplina quaecumque sonos audire non potentia sunt, ut apes.* Et hoc etiam sensui manifestum videtur, apparet enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum et araneorum et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit, quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Sed contra est quod gregorius Nyssenensis dicit, quod *pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligunt.* Ergo in brutis animalibus non est electio. Respondeo dicendum quod, cum electio sit praeceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt. Et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex praedictis patet, appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem, secundum naturae ordinem, determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc brutis animalibus electio non convenit. Ad primum ergo dicendum quod non omnis appetitus alicuius propter finem, vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero. Quae locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura. Ad secundum dicendum quod brutum animal accipit unum prae alio, quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum. Unde statim quando per sensum vel per imaginationem repraesentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione in illud solum movetur. Sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III *Physic.*, *motus est actus mobilis a movente.* Et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis. Et propter hoc in omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa rationem non habeant, sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem. Et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut et in his quae moventur per rationem, uti dicitur in II *Physic.* Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio. Quod ex hoc apparet, quod omnia quae sunt unius naturae, similiter operantur. »

127 « Nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo; ita etiam ea quae tantum vivunt, ut plantae, sunt communiter propter omnia animalia, et animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam per philosophum patet, in I *Polit.* Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina, dicitur enim *Gen. I, ecce, dedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus.* Et *Gen. IX* dicitur, *omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum* » (S.th. II-II, 64, 1).

128 C'est le célèbre passage des *Essais* de Montaigne (II, 12) qui, sans être forcément le

premier, signe au moins le plus fameux de retour au respect des animaux. En plus de soutenir l'existence d'une faculté du langage chez les animaux (en effet, comment définir autrement leur capacité à se plaindre, à jouir, à s'appeler l'un l'autre au secours et à lancer des invitations amoureuses ?), il observe la façon dont le comportement bâtisseur des oiseaux et des araignées manifeste une capacité de choix et de pensée : « Et, en cette belle et admirable texture de leurs bastimens, les oiseaux peuvent-ils se servir plustost d'une figure quarrée que de la ronde, d'un angle obtus que d'un angle droit, sans en sçavoir les conditions et les effects ? Prennent-ils tantost de l'eau, tantost de l'argile, sans juger que la dureté s'amollit en l'humectant ? Planchent-ils de mousse leur palais, ou de duvet, sans prévoir que les membres tendres de leurs petits y seront plus mollement et plus à l'aise ? Se couvrent-ils du vent pluvieux, et plantent leur loge à l'Orient, sans connoistre les conditions différentes de ces vents et considerer que l'un leur est plus salutaire que l'autre ? Pourquoi espessit l'araignée sa toile en un endroit et relasche en un autre ? se sert à cette heure de cette sorte de neud, tantost de celle-là, si elle n'a et deliberation, et pensement, et conclusion ? » (Montaigne, *Les Essais*, Paris, Flammarion, 2008, p. 451).

129 « Canis autem diuersas significaciones habet, nam aut diabolum uel Iudeum siue gentilem populum significat. Unde propheta dominum precatur dicens in Psalmo : Erue a framea anima meam, et de manu canis unicum meum. Nam in meliore parte canis ponitur, ut in Ecclesiaste ubi scriptum est : Melior est canis uiuus leone mortuo. Hic leonem diabolum, canem uero gentilem uel hominem peccatorem accipiendum puto, qui ideo melior dicitur : Quod ad fidem et penitentiam possit uenire, hinc de Iudeis scriptum est : Conuertantur ad uesperum et famem patientur, ut canes circuibunt ciuitatem. Canes intelleguntur muti sacerdotes uel improbi ut in ecclesia : Canes muti non ualentes lactare. Canes Iudei in Psalmo : Quoniam circumdederunt me canes multi. Canes populus gentium ut in euangelio : Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus ad manducandum. Canes heretici ut in Deuteronomio : Non inferes precium canis in domum dei tui. Et in apostolo : Videte canes uidete malos operarios uidete concisiones. Canis uero uoracissimum animal, atque inopportuno, consuevit illas domus latratibus defendere, in quibus edacitatem suam nouit, accepto pane sate, his merito comparantur Iudei qui Christianae fideli munere saginati ecclesiam dei clamosa predicatione defendere festinabunt. Sicut Paulo apostolo contigit, ut qui ante fuit persecutor Christiani nominis, postea diuino munere iungeretur apostolis. Canes homines rixosi uel detractores alter utro se lacerantes, ut in apostolo : Quod si inuicem mordetis et comedetis uidete ne ab inuicem consumamini. Catuli abusiue dicuntur, quarumlibet bestiarum filii, nam propriae catuli canum sunt, per diminutionem dicti. Lynciscile dicuntur ut ait Plinius canes nati ex lupis et canibus. Cum inter se forte miscuntur, solent et Inde feminas canes noctu in si alligatas admitti, ad tigres bestias a quibus in siliri et nasci, ex eodem faetu canes adeo acerrimos et fortes, ut in complexu leones prosternant. Catuli ergo significant gentiles, unde est in euangelio, quod Sirofaenissa mulier, cui dominus ait : Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus, respondit ei dicens : Etiam domine. Nam et catelli edunt de micis quae cadunt de mensa dominorum suorum. Mensa quippe est scriptura sancta quae nobis panem uitae ministrat. Mice puerorum interna sunt misteria scripturarum, quibus humilium solent corda refici. Non ergo crustas, sed micas de pane puerorum edunt. Catelli quia conuersi ad fidem, qui erant despecti in gentibus non littere superficiem in scripturis sed spiritualium sensuum, qui in bonis attributis proficere ualeant inquirunt » (*De naturis rerum* VIII).

130 Un autre élément vient encore compliquer les choses. La pensée médiévale a deux objets d'enquête pour le moins obsessionnels : Dieu et l'homme. Voyons ce qui se produit dans la théorie de la définition, de l'*Isagoge* de Porphyre jusqu'à Ockham. L'arbre de Porphyre devrait être conçu comme un artifice logique qui permet de définir chaque élément de l'ameublement cosmique, mais il est en fait toujours exemplifié sous forme abrégée, de façon à distinguer sans équivoque la divinité de l'homme. Or, comme on l'a vu dans le premier essai de cet ouvrage, aucun des exemples d'*Arbor Porphyriana* disponibles ne sert à définir sans ambiguïté le cheval et le chien, sans parler des plantes et des minéraux, et les animaux irrationnels n'y trouvent une place générique que pour fournir un terme d'opposition aux animaux rationnels. Après quoi, la théorie médiévale de la définition les abandonne à leur destin sans donner d'instructions pour pouvoir distinguer non seulement le chien du loup, mais même le chien du cheval. Il faudra, pour disposer de tels éléments taxinomiques, attendre les naturalistes et les théoriciens des langues

artificielles du XVII^e siècle anglais (voir Slaughter 1982 et Eco 1993).

131 Je renvoie au chapitre « Signe et inférence » dans *Sémiotique et philosophie du langage*. Voir également Todorov, *Théorie du symbole*, Paris, Ed. du Seuil, 1977.

132 « Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire, sicut vestigio viso transisse animal, cuius vestigium est, cogitamus et fumo viso ignem subesse cognoscimus et voce animantis audita affectionem animi eius advertimus et tuba sonante milites vel progredi se vel regredi et, si quid aliud pugna postulat, oportere noverunt. Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt, quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem. Non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadversione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat. Sed et vestigium transeuntis animantis ad hoc genus pertinet et vultus irati seu tristici affectionem animi significat etiam nulla eius voluntate, qui aut iratus aut tristis est. Data vero signa sunt, quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sua vel sensa aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat. Horum igitur signum genus, quantum ad homines attinet, considerare atque tractare statuimus, quia et signa divinitus data, quae scripturis sanctis continentur, per homines nobis indicata sunt, qui ea conscripserunt. Habent etiam bestiae quaedam inter se signa, quibus produnt appetitum animi sui. Nam et gallus gallinaceus reperto cibo dat signum vocis gallinae, ut accurrat ; et colomus gemitu columbam vocat, vel ab ea vicissim vocatur ; et multa huiusmodi animadverti solent. Quae utrum, sicut vultus aut dolentis clamor sine voluntate significandi sequantur motum animi, an vere ad significandum dentur, alia quaestio est, et ad rem, quae agitur, non pertinet. » Sur la doctrine du signe chez Augustin, voir Manetti 1987, Vecchio 1994, Sirridge 1997.

133 « Liqueat autem ex suprapositis significatarum vocum alias naturaliter, alias ad placitum significare. Quaecumque enim habiles sunt ad significandum vel ex natura vel ex impositione significativae dicuntur. Naturales quidem voces, quas non humana inventio imposuit sed sola natura contulit, naturaliter et non ex impositione significativas dicimus, ut ea quam latrando canis emittit, ex qua ipsius iram concipimus. Omnium enim hominum discretio ex latratu canis eius iram intelligit, quem ex commotione irae certum est procedere in his omnibus quae latrant. Sed huiusmodi voces quae nec locutione componuntur, quippe nec ab hominibus proferuntur, ab omni logica sunt alienae » (*Dialectica*, L.M. De Rijk éd., Assen, Van Gorcum, 1956, p. 114, 17-26).

134 « Significare Aristotelis accipit per se intellectum constituere, significativum autem dicitur quidquid habile est ad significandum ex institutione aliqua sive ab homine facta sive natura. Nam latratus natura artifex, id est Deus, ea intentione cani contulit, ut iram eius representaret ; et voluntas hominum nomina et verba ad significandum instituit nec non etiam res quasdam, ut circulus vel signa quibus monachi utuntur. Non enim significare vocum tantum, verum etiam rerum. Unde scriptum est : nutu signisque loquentur (Ovid. *II Trist.* 453). Per significativum separat a nomine voces non significativas, quae neque ab homine neque a natura instituae sunt ad significandum. Nam liqueat unaquaeque vos certificare possit suum prolatorem animal esse, sicut latratus canis ipsum esse iratum, non tamen omnes ad hoc institutae sunt ostendendum, sicut latratus est ad significationem irae institutus. Similiter unaquaeque vox, cum se per auditum praesentans se subgerat intellectui, non ideo significativa dicenda est, quia per nullam institutionem hoc habet, sicut nec aliquis homo se praesentans nobis qui per hoc quod sensui subjacet, de se dat intellectum. Sui significativum dicitur, quia licet ita sit a natura creatus, ut hoc facere possit, non est ideo creatus ut hoc faciat. Significativum vero magis ad causam quam ad actum significandi pertinet, ut sicut non omnia significativa actualiter significant, ita non omnia actu significantia sunt significativa, sed ea sola quae ad significandum sunt instituta » (*Logica ingredientibus*, Gloses au *Peri hermeneias*, in B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Münster, Aschendorff, 1927, p. 335, 29 - 336, 12).

135 Albert le Grand (*De anima* II, iii, 22) donne une explication à la question de savoir pourquoi, chez les animaux, la nature agit comme une sorte de volonté agent : « Et cum duo

sint in anima, affectus scilicet doloris vel gaudii et conceptus cordis de rebus, non est vox significans affectum, sed potius conceptum [...] Cetera autem animalia affectus habentia sonos suos affectus indicantes emittunt et ideo non *vocant* ; et quaecumque illorum plurium sunt affectuum sunt etiam plurium sonorum, et quae levioris sunt complexionis, et ideo aves plurium sunt garruitum quam gressibilia. Et illae quae inter aves sunt latioris linguae, et melioris memoriae, magis imitantur locutionem et ceteros sonos, quos audiunt. Licet enim bruta habeant imaginationem, sicut superius ostendimus, tamen non moveretur ab ipsis imaginatis secundum rationem imaginatorum, sed a natura et ideo omnia similiter operantur ; una enim hirundo facit nidum sicut alia, et haec imitatio est naturae potius quam artis. Ideo anima imaginativa in eis non regit naturam, neque agit eam ad opera, secundum diversa imaginata, sicut facit homo, sed potius regitur a natura et agitur ad opera ab ipsa, et ideo fit quod licet habeant apud se imaginata, tamen ad exprimendum illa non formant voces. Affectus autem laetitiarum et tristitiarum magis profundatur in natura quam in anima, et ideo illos exprimunt sonis et garrutibus. »

136 D'après sa lecture, les affections de l'âme ne seraient pas des images mentales des choses, mais des modes d'être de la pensée, des modalités cognitives (comme penser, avoir peur ou éprouver de la joie). Les *pragmata* ne seraient pas des choses réelles, ou les faits en général, autrement on serait incapable d'expliquer pourquoi, dans d'autres parties de son *opus*, Aristote dit qu'on peut penser des choses inexistantes ou fausses, comme l'hircocerv, ou des phénomènes dont on ne parvient pas à démontrer l'existence (comme la commensurabilité de la diagonale ou la quadrature du cercle). De même, ces « choses qui sont dans la voix » seraient des transformations, des différenciations ou des articulations, propres à la voix humaine. Enfin, une expression comme *kata syntheke* ne signifie pas que les voix linguistiques se rapportent aux affections de l'âme par convention, mais qu'elles sont articulées, qu'elles sont l'effet d'une composition syntaxique (et c'est justement la raison pour laquelle les voix animales, non articulées, ne peuvent pas exprimer de pensées), tandis que l'interprétation des *omoimata* est également remise en question : celles-ci se réfèreraient au fait qu'il existe une relation de similarité structurelle entre opérations logico-cognitives et événements mondains. Pour conclure, il faudrait relire le passage aristotélicien comme suit : « Les articulations de la voix humaine et les opérations logico-cognitives de l'âme humaine sont différentes et complémentaires entre elles comme le sont les articulations écrites et celles de la voix. Comme les plus petites unités avec et dans lesquelles l'écriture s'articule ne sont pas les mêmes pour tous les hommes, les plus petites unités avec et dans lesquelles s'articule la voix linguistique ne le sont pas non plus. En revanche, les opérations logico-cognitives dont les unités vocales et graphiques sont les signes physiologiques naturels sont les mêmes pour tous les hommes, et les faits avec lesquels les opérations logico-cognitives de l'âme humaine sont en relation de similarité sont également les mêmes » (Lo Piparo 2003, p. 187).

137 *De interpretatione*, in *Aristoteles Latinus* II, 1-2, éd. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 5, 4-11 et p. 6, 4, 11-13.

138 C'est de sa propre initiative que Boèce traduit *semeion* par *nota*, alors que l'identification *symbolon* = *nota* est déjà établie chez Cicéron (*Topica* VIII, 35) ; Boèce la commente ainsi : « *Nota* vero est quae rem quamque designat. Quo fit ut omne nomen nota sit, idcirco quod notam facit rem de qua praedicatur, id Aristoteles *symbolon* nominavit » (*In Topica Ciceronis Commentaria* IV ; PL 64, 1111B). Boèce pose ici l'équivalence, comme propriétés caractéristiques de *nota*, entre *rem designare* et *rem notam facere*, c'est-à-dire entre fonction significative propre du *symbolon* aristotélicien et fonction inférentielle ou symptomatique du *semeion*.

139 Cf. *Latratus canis*. Voir *De resp.* 476 a 1 – b 12 ; *Hist. an.* 535 b 14-24 ; *De an.* 420 b 9-14. Boèce suit cette direction dans son *In Librum Aristotelis De Interpretatione Commentaria majora*, PL 64, 423D, où il explique comment les poissons et les cigales, qui n'ont pas de voix, émettent des sons avec leurs branchies ou avec leur poitrine. On trouve des observations analogues chez Thomas (*In l. De int. exp.*, I.IV, 46) et chez le Pseudo-Gilles de Rome (*In libros Peri hermeneias expositio*, Venetiis 1507, f° 49rb). L'exemple du *latratus canis* apparaît déjà chez Ammonius, qui n'est pourtant traduit en latin qu'en 1268 par Guillaume de Moerbeke (*Commentaire sur le Peri hermeneias* I, translatio Guillelmi de Moerbeke, éd. G. Verbeke. *Corpus Latinum Commentarium in Aristotelem Graecorum* I, Louvain-Paris,

Nauwelaerts, 1961, p. 47 : « Hoc autem “secundum confectionem” separat ipsum a natura significantibus vocibus. Tales autem sunt quae irrationalium animalium voces. Extraneo enim aliquo superveniente, canis latrans significat extranei praesentiam. Sed non secundum aliquam confectionem et conditionem ad invicem emittunt talem vocem canes »).

140 « Neque solum nomen vox significativa est, sed sunt quaedam voces quae significant quidem, sed nomina non sunt, ut ea quae a nobis in aliquibus affectibus proferuntur, ut cum quis gemitum edit, vel cum dolore concitus emittit clamorem. Illud enim doloris animi, illud corporis signum est, et cum sint voces et significant quamdam vel animi vel corporis passionem, nullus tamen gemitum clamoremque dixerit nomen. Mutorumque quoque animalium sunt quaedam voces quae significant : ut canum latratus iras significat canum, alia vox autem mollior quodam blandimenta designat, quare adjecta differentia separandum erat nomen ab his omnibus quae voces quidem essent et significarent sed nominis vocabulum non tenerentur » (*De Int. Comm. maj.*, PL 64, 420 C-D).

141 Voir *In l. De Int. Comm. maj.*, PL 64, 423 A-B : « Nec vero dicitur quod nulla vox naturaliter aliquod designet, sed quod nomina non naturaliter, sed positione significant. Alioqui habent hoc ferarum, mutorumque animalium soni, quorum vox quidem significat aliquid, ut hinnitus equi consueti equi inquisitionem, latratus canum latrantium iracundiam monstrat, et alia huiusmodi. Sed cum voces mutorum animalium propria natura significant, nullis tamen elementorum formulis conscribunt. Nomen vero quamquam subjacet elementis. »

142 *In librum Aristotelis De interpretatione*, PL 303D-304A.

143 Cf. in *Latratus canis* les références à Garlandus, *Dialectica* II (éd. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1959, p. 64, 24-28) ; in L.M. De Rijk, *Logica Modernorum* (Assen, Van Gorcum, 1967, II, pt. 2 p. 78, 7-16) la *Abbreviatio Montana*, p. 149, 15-24 ; l'*Ars Emmerana*, p. 179, 12-19, l'*Ars Burana*, p. 358, 1-7, les *Introductiones Parisienses*, p. 380, 11-18, la *Logica « Ut dicit »*, p. 418, 5-9, la *Logica « Cum sit nostra »*, p. 463, 7-17, la *Dialectica Monacensis* ; pour le XIII^e siècle, Petrus Hispanus, *Tractatus, Called Afterwards « Summulae Logicales »* (éd. De Rijk, Assen, Van Gorcum 1972, p. 1, 23, 2, 9) et Lambert d'Auxerre, *Logica* (F. Alessio éd., Florence, La Nuova Italia, 1971, p. 7).

144 Tous les manuels de logique précédents ouvraient leur développement sur une définition du *sonus* admis comme genre de la *vox*. Thomas lui aussi dira, dans son commentaire au *De interpretatione* (IV, 38), que « vox est sonus ab ore animali prolatus, cum imaginatione quadam ».

145 Voir tout de même à ce sujet Lo Piparo 2003, IV, 9.

146 *Institutiones grammaticae*, I, chap. « voce » (éd. M. Hertz, in *Grammatici Latini* II, Leipzig, 1855 ; rééd. Hildesheim, 1961, p. 5-6).

147 Cf. *Latratus canis*. On trouve des traces de la classification de Priscien à partir du début du IX^e siècle quand, notamment grâce à l'influence des grammairiens irlandais à l'œuvre sur le continent et dans le cadre du renouvellement culturel carolingien, son autorité commence à supplanter celle de Donat dans les principales écoles épiscopales (cf. Holtz 1981). Des positions analogues sont développées dans la *Grammatica* d'Alcuin, dans l'*Excerptio de arte grammatica Prisciani* de Raban Maur, dans *In Donati artem maiorem* de Sedulius Scotus, etc. Plus tard, Pierre Hélie empruntera la même classification dans la *Summa super Priscianum maiorem*, que reprendra ensuite Vincent de Beauvais dans le *Speculum doctrinale*, puis Simon de Dacie dans la *Domus gramatice*.

148 Je renvoie à la note 34 de *Latratus canis*, très fournie sur ce sujet.

149 « Dupliciter enim ea quae simpliciter voce divisa, videlicet in significativam et non significativam, litteratam et illitteratam, quarum hanc quidem articulata, hanc autem inarticulata vocant [...]. » Ammonius semble donc placer l'articulation uniquement parmi les différences des voix « illettrées ». « Accidet enim hanc quidam esse vocem significativam et litteratam, ut homo, hanc autem significativam et illitteratam ut canis latratus, hanc autem non significativam et litteratam ut blituri, hanc autem non significativam et illitteratam ut sibilus quae fit frustra et non gratia significandi aliquid aut vocis alicuius

irrationalium animalium representantibus, quae fit non gratia representationis (haec enim iam significativa), sed quae fit inordinate et sine intentione finis » (*Commentaire sur le Peri herm.*, éd. cit., p. 59, 3-60). Thomas d'Aquin, qui connaît certainement Ammonius à travers la traduction de Guillaume de Moerbeke, imite son type d'argumentation dans le commentaire au *De interpretatione* (IV, 39) : « Sed cum vox sit quaedam res naturalis, nomen autem non est aliquid naturale sed ab hominibus institutum, videtur quod non debuit genus nominis ponere *vocem*, quae est ex natura, sed magis *signum*, quod est ex institutione, ut diceretur : Nomen est *signum vocale* ; sicut etiam convenientibus definiretur *scutella*, si quis diceret quod est vas ligneum, quam si quis diceret quod est lignum formatum in vas. » Ammonius donnait l'exemple du trône dans son commentaire (p. 76). Il est plus intéressant de remarquer qu'un peu plus loin (IV, 40), Thomas semble refuser la proposition d'Ammonius de définir le *nomen* en assumant le *signum* comme genre ; c'est d'ailleurs pourquoi on a préféré, dans la figure 4, placer le *sonus* comme *genus*. A ce sujet, voir *Latratus canis*.

150 Cf. Pohlenz 1959 et Pinborg 1962, p. 155-156.

151 Cf. *Latratus canis*. Cette identification est particulièrement explicite dans la *Summa grammatica* de Jean de Dacie ; elle apparaît également, au milieu du xiv^e siècle, dans un manuel de logique comme les *Questiones logicales* de Richard Lavenham (cf. Spade 1980, p. 380-381), où il est aussi question du pseudo-langage des perroquets, à travers des citations d'Isidore et d'un épigramme de Martial.

152 Pour tout approfondissement à ce sujet, je renvoie à la note 35 de *Latratus canis*. La position des grammairiens sur le rapport entre sens et articulation paraîtrait moins originale si l'on acceptait la lecture du *De interpretatione* 16a proposée par Lo Piparo 2003, dont il a été ici question à la note 1, p. 230. S'il fallait lire *kata syntheke* non pas comme *ad placitum* mais plutôt comme « en qualité d'articulation, par composition syntaxique de sons autrement dépourvus de sens », on pourrait alors penser que la tradition grammaticale ait été, d'une certaine façon, influencée par une lecture originaire d'Aristote. Et dans ce cas, les grammairiens n'auraient pas considéré comme implicite que l'on articule pour exprimer, mais plutôt qu'une articulation linguistique soit nécessaire pour pouvoir s'exprimer conceptuellement. On expliquerait de la sorte le fait que l'articulation soit, pour eux, si étroitement liée au sens à exprimer.

153 Pour tout approfondissement à ce sujet, je renvoie à la note 36 de *Latratus canis*. On y prenait également en considération la solution assez anormale d'un contemporain de Thomas, le Pseudo-Kilwardby. Influencé par Priscien, celui-ci est conduit à exclure les voix des animaux du domaine de la significativité conventionnelle ; cependant, à la différence des autres grammairiens et des modistes qui viendront après, il tente une classification de tous les *signa*. C'est pourquoi dans son système, les sons animaux sont certes exclus des *voces significativae* mais ils réapparaissent, bien qu'avec quelque ambiguïté, parmi les *signa naturalia*. « Ad hoc dicendum quod diversae sunt scientiae de signis. Signorum enim quaedam significant aliquid ex institutione et quaedam significant naturaliter ut effectus generaliter sive sit convertibilis sive non convertibilis cum sua causa est signum suae causae. Quod patet tam in genere naturae quam in genere moris. In genere naturae fumus est signum ignis non convertibile et defectus luminis sive eclipsis a corpore luminoso est signum interpositionis tenebris corporis. Similiter in genere moris delectatio, quae est in operationibus, est signum habitus voluntarii, sicut dicit Philosophus in secundo Ethicorum ubi dicit quod oportet signa facere habituum delectionem vel tristitiam in operationibus. Et sic patet quod effectus generaliter est signum suae causae. Unde Philosophus primo Posteriorum demonstrationes factas per effectum vocat syllogismos per signa in illa parte : “Quoniam autem ex necessitate sunt circa unumquodque. Secundum quorundam expositionem signorum vero quae significant ex institutione quaedam sunt instituta ad significandum tantum, quaedam sunt instituta ad significandum et sanctificandum. Signa ultimo modo sunt signa legis divinae de quibus nihil ad praesens. Quae autem sunt instituta ad significandum tantum quaedam sunt voces.” De quibus dicit Philosophus quod sunt notae passionum [...]. Et de talibus signis est scientia rationalis quia rationis est componere partes vocis et ordinare et ad significandum instituere, non naturae vel moris, ut postea patebit. Quedam autem sunt res ut signa metaphysica (?) sicut sunt gestus et nutus corporei, circuli et imaginationes de quibus nihil ad praesens » (Cf. « Roberti

Kilwardby quod Commentum fertur super Priscianum maiorem Extracta », éd. K.M. Fredborg et al., *Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin* 15, 1975, p. 3-4).

154 Cf. *Latratus canis*. Ce thème est aussi développé dans le *De anima* d'Avicenne, où l'opposition entre le langage humain et les voix des animaux est mise en relation avec la diversité des fins vers lesquelles s'oriente la communication : celles-ci sont infinies en l'homme, puisque déterminées par la vie en société, et rares chez l'animal, dictées seulement par l'instinct naturel (*Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus* V, éd. S. van Riet, Louvain, Leiden, 1968, p. 72, 42-48).

155 « Interiectiones omnes sunt mediae inter istas voces nunc dictas scilicet : significativae naturaliter et inter voces plene significantes ad placitum [...]. Interiectiones enim imperfecte significant ad placitum et parum significant per modum conceptus propter quod vicinatur vocibus illis quae solum per modum affectus subiecti significant cuiusmodi sunt gemitus et cetera quae facta sunt. Gemitus enim et suspiria et huiusmodi naturaliter et per modum solius affectus excitantis animam intellectivam significant, quae per interiectiones gemendi et dolendi et suspirandi et admirandi et huiusmodi significantur per modum conceptus, licet imperfecti » (*De signis* I, 9, éd. Fredborg et al., p. 4). De façon générale, sur les problèmes soulevés par la classification des interjections dans la tradition grammaticale du Moyen Age, voir Pinborg 1961. Cf. *Latratus canis*.

156 « Si vero obiciatur in contrarium quod Aristoteles in librum *Perihermeneias* dicit voces significare passiones in anima, et Boethius exponat de speciebus et in libro illo loquitur de partibus enuntiationis vel enuntiatione, quae significant ad placitum et tunc partes orationis sive voces impositae rebus significabunt ut videtur species ad placitum, dicendum est quod Aristotele a principio capituli de nomine intendit loqui de vocibus, ut sunt signa ad placitum, sed ante illud capitulum loquitur in universali de signis sive ad placitum sive naturaliter, quamvis ascendat in particulari ad illa signa, quae intendit, scilicet ad nomen et verbum prout significant res ad placitum. Et quod loquitur in universali de signis, manifestum est per hoc, quod dicit quod intellectus sunt signa rerum et voces signa intellectuum et scriptura est signum vocis, certe intellectus non est signum rei ad placitum, sed naturale, ut dicit Boethius in *Commento*, quoniam eundem intellectum habet Graecus de re, quam habet Latinus, et tamen diversas voces proferunt ad rem intellectam designandam. Voces autem et scriptura possunt ad placitum significare aliqua, et alia ut signa naturalia. Unde vox imposita rei extra animam, si comparetur ad ipsam rem, est vox significativa ad placitum, quia ei imposita est. Si vero ad speciem propriam ipsius vocis, tunc est signum naturale in triplici modo signi naturalis, ut habitum est prius. Si vero ad speciem rei et habitum cognitivum, qui habetur de re per speciem, sic est signum naturale primo modo signi tantum, et hoc non est verum ante impositionem factam rei nec antequam cognoscetur res per eam, qui oportet quod actu intelligatur res per speciem et habitum nominata et vocata et repraesentata per vocem, antequam vox sit signum speciei ipsius rei » (*De signis* V, 166, éd. cit., p. 134).

157 Augustin s'était montré bien plus subtil dans le *De doctrina christiana* II, xxv, 38-39, où il avait pris conscience de la nature largement conventionnelle des images et des représentations mimiques.

158 « Vocum alia significativa, alia non, significativa. Non significativa est per quam nichil auditui representatur, ut "bubo" etc. : vox significativa est per quam omne animal interpretatur aliquid omni vel alicui sue speciei – omne vero animal potest hoc facere, quia natura non dedit ei vocem ociosam. Et hoc possumus videre manifeste, quia gallina aliter garrir cum pullis suis quando invitat eos ad escam et quando docet eos cavere a milvo. Bruta autem animalia interpretantur omni individuo sue speciei, ut asinus omni asino, leo omni leoni, sed homo non interpretatur omni homini, set alicui, quia Gallicus Gallico, Graecus Graeco, Latinus Latino et hec solum. Nullum eciam animal interpretatur alicui individuo alterius speciei nisi inproprie adminus per suam vocem propriam nichil interpretatur nisi eis qui sunt de sua specie, tamen si ex industria et assuetudine possit aliquod animal uti voce alterius, ut pica voce hominis, potest aliquo modo inproprie et non naturaliter significare alii quam sue speciei ut homini ; et forte quamvis homo possit aliquid comprehendere per vocem pice, non tamen est illa vox proprie significativa, cum non fit a pica sub intentione significandi, et quamvis homo possit aliquid apprehendere per talem

vocem, pica tamen pice nihil significat per illam. Similiter cantus galli nichil proprie nobis significat tamquam vox significativa, set gallum cantare significat nobis horas, sicut robor in mane significat nobis pluviam. Vocum significativarum alia significativa ad placitum, alia naturaliter. Vox significativa naturaliter est que ordinatur ad significandum, ut gemitus infirmorum et omnis vox ferarum vel sonus. Vox significativa ad placitum est que ex institutione humana aliquid significat » (*Opera hactenus inedita R. Baconi*, fasc. XV, éd. R. Steele, Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 233, 20 et 234, 13).

159 « Est tamen scendum quod ad cuiuslibet vocis prolationem principaliter duo instrumenta naturalia sunt necessaria, scilicet pulmo et vocalis arteria. Ex isto patet quod latratus canum etiam est sonus vox et quando arguitur “tamen non fit cum intentione aliquid significandi” respondetur negando assumptum. Neque oportet quod omnes intelligant illum latratum, sed sufficit quod illi intelligant qui sciunt proprietatem et habitudinem canum. Nam latratus canum uni significat gaudium, alteri autem iram » (*Commentum emendatum et correctum in primum et quartum tractatus Petri Hispani Et super tractatibus Marsilij de Suppositionibus, ampliationibus, appellationibus et consequentiis*, Haguenaui, 1495, s.p. ; rééd. Francfort, Minerva, 1967 comme *Commentum in primum et quartum tractatum Petri Hispani*). Cf. *Latratus canis*.

160 On pourrait ajouter à cette liste quelques phénomènes marginaux (abordés in *Latratus canis*). Pensons par exemple aux observations de Thomas sur les cas, miraculeux ou magiques, d'animaux parlants rapportés par l'écriture (*Quaestio disputata de potentia* VI, 5) : « Ad tertium dicendum, quod locutio canum, et alia huiusmodi quae Simon Magus faciebat, potuerunt fieri per illusionem, et non per effectus veritatem. Si tamen per effectus veritatem hoc fierent, nullum sequitur inconveniens, quia non dabat cani daemone virtutem loquendi, sicut datur mutis per miraculum, sed ipsemet per aliquem motum localem sonum formabat, litteratae et articulatae vocis similitudinem et modum habentem ; per hunc autem modum etiam asina Balaam intelligitur fuisse locuta (*Numeri* XXII, 28), Angelo tamen bono operante. » Il est aussi question d'animaux parlants chez Dante : dans le *Banquet* (III, vii, 8-10) il cite la pie et le perroquet et dans le *De vulgari eloquentia* (I, ii, 6-8) il parle de *serpente loquente ad primam mulierem, d'asina Balaam, de piscis loquentibus*.

161 Le processus est lent. Si en 1603 encore, Fabricius d'Acquapendente écrit un *De brutorum loquela*, qui reprend les arguments classiques sur la communication entre les animaux et sur leurs passions, en 1650 Athanasius Kircher, dans sa *Musurgia universalis* (I, 14-15), s'intéresse aux sons émis par différents animaux et étudie soigneusement la syntaxe, si ce n'est la sémantique, des singes américains, des cigales, des grillons, des grenouilles et de différentes sortes d'oiseaux, avec de minutieuses transcriptions pentagrammatiques prenant en considération différentes structures comme le *pigolismus*, le *glazismus*, le *teretismus*, et faisant la distinction entre le son de la poule qui pond et celui par lequel elle appelle ses poussins – sorte de pionnier, au fond, du *bird watching*. Il ne s'agissait plus là d'une réflexion philosophique sur un possible langage animal, comme c'était le cas au Moyen Âge : une grande partie de l'ouvrage de Kircher est consacrée à l'examen de la structure des différents organes phonatoires des animaux pour expliquer la possibilité et l'impossibilité de leurs « langages ».

162 A ce stade, on finit même par s'irriter de l'aboïement d'un chien sorti des pages des théologiens et entré, de fait, dans les nuits des voleurs et des amants. Moins de deux siècles plus tard, Michelangelo Biondo parlera d'un remède contre l'aboïement du chien, dont il semble précisément avoir entendu parler par des voleurs interrompus pendant leur travail nocturne, et par des amants dérangés alors qu'ils essayaient d'escalader le balcon de leur bien-aimée : il suffirait d'avaloir ou de boire un cœur de chien, dûment cuit et réduit en poussière. « Accepimus a quibusdam, quod cum quis latratum canis vult cohibere ne illit sit impedimento in quibusdam peragendis (quod maxime amantibus ad amantes accedentibus nocere solet et furibus nocturnis) itaque cor canis edat, quamvis dicunt quidam quod potatum praestantius est ; ideo ustum redigatur in pulverem et deglutatur, quoniam latratum canis comprimet ; quod furibus et amantibus dimittimus credendum. » Ce qui revient peu ou prou à attraper du gibier en mettant du sel sur sa queue (*De canibus et venatione libellus*, « Ad latratum », Rome, 1544 ; éd. partielle in G. Innamorati dir., *Arte della caccia*, vol. I, Milano, Polifilo, 1965).

163 Version revue de « Typologie de la falsification », in *Monumenta Germaniae Historica Schriften*, vol. 33, i, *Fälschungen im Mittelalter* (congrès international de MGH, Munich, 16-19 septembre 1986), 1^{re} partie, Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1988. L'essai théorique (et non historique) « Faux et contrefaçons » (in Eco 1990) avait été élaboré à partir de cette publication.

164 Tout aussi insatisfaisantes sont les définitions allemandes de la *Brockhaus Enzyklopädie* 1968 (« Zweck vorgenommene Nachbildung, Veränderung oder historisch irreführende Gestaltung eines Gegenstandes (hierzu Tafeln), eines Kunstwerkes, eines literar. Denkmals, einer Unterschrift usf. ») ou du *Meyers Grosses Universal Lexikon* (« das Herstellen eines unechten Gegenstandes oder das Verändern eines echten Gegenstandes zur Tauschung im Rechtsverkehr – dagegen Imitation »).

Reportons ici quelques définitions tirées du Robert. *Faux* (adj.) : Qui a frauduleusement une apparence qui n'est pas conforme à la vérité. Syn. : Truqué. Contr. : Authentique. Qui n'est pas vraiment ce qu'il paraît être. Syn. : Feint. *Faux* (n. m.) : Contrefaçon ou falsification d'un écrit. Pièce artistique ou rare qui est fausse, par copie ou contrefaçon frauduleuse. *Falsifier* : Altérer volontairement (une marchandise, une matière, etc.) dans le dessein de tromper. *Falsification* : Action de falsifier, d'altérer volontairement (une substance) en vue de tromper. Syn. : Altération, fraude. *Contrefaire* : Changer, modifier l'apparence (de qqch.) pour tromper. Imiter frauduleusement, falsifier. *Fac-SIMILÉ* : Reproduction exacte (d'un écrit, d'un dessin. Fac-similé d'une lettre, d'une signature. *Pseudo-* : Élément qui indique généralement une désignation impropre ou approximative (voir aussi *Faux*). *Controuvé* : Inventé, qui n'est pas exact. Syn. : Apocryphe. *Apocryphe* : En parlant d'un écrit. Dont l'authenticité n'est pas établie. Syn. : Controuvé, faux, inauthentique, supposé.

165 Sont développées les acceptions de l'adjectif *spurio*, dont la polysémie en italien (« controuvé, faux, inauthentique, illégitime ») n'a pas d'équivalent français. (N.d.T.)

166 Voir également Haywood 1987, p. 10-18.

167 Pour la terminologie de ce paragraphe, voir Eco 1975, « Théorie de la production signique ».

168 Souvent, une toute petite variante matérielle ou formelle permet de caractériser l'objet comme *unicum* : deux billets de la même valeur sont des doubles du point de vue de l'usage, mais pas du contrôle bancaire, en tant qu'ils diffèrent par leur numéro de série. Même dans les cas de reproduction parfaite, on considère théoriquement « originale » l'occurrence qui a reçu en premier ce numéro. D'où l'intéressant problème de savoir si l'on doit considérer comme authentique un faux billet imprimé (dans une intention frauduleuse) sur un papier filigrane authentique, avec les dispositifs de la Zecca (Hôtel des monnaies, N.d.T.), par le directeur de la Zecca lui-même, qui lui assignerait le numéro d'un autre billet, imprimé légalement quelques minutes auparavant. Au cas où l'on pourrait établir les priorités d'impression, seul le premier billet serait authentique. Ou alors il faudrait décider de détruire au hasard l'un des deux billets et considérer l'autre comme l'original.

169 La conception moderne de l'œuvre d'art comme *unicum* irréproductible privilégie aussi bien l'origine que la complexité formelle et matérielle, qui constituent ensemble le concept d'authenticité autoriale. Naturellement, dans la pratique de la critique ou du collectionnisme, le privilège de l'origine prévaut souvent sur la présence des traits structurels pertinents, en vertu de quoi on dévalorise le moulage, même parfait, d'une statue, qui reproduirait dans la même matière chaque trait esthétiquement important, uniquement parce que le privilège de l'origine n'est pas reconnu. Ce genre de problème se pose pour les arts plastiques et figuratifs, mais pas pour les textes verbaux, puisque toute reproduction, imprimée ou manuscrite, du même texte poétique est envisagée, à des fins critiques, comme un double parfait du type original (voir la différence entre arts allographiques et autographiques in Goodman 1968). En revanche la bibliophilie connaît ces questions, car on y privilégie justement la consistance matérielle particulière qui fait d'une occurrence (un livre rare par exemple) quelque chose d'unique par rapport aux autres copies du même livre (traces de propriété, fraîcheur, largeur des marges, etc.).

170 On connaît le cas récent des *fac-similé* de manuscrits enluminés précieux, où sont reproduites avec une fidélité absolue les couleurs, la perceptibilité tactile des feuilles d'or, les trous faits par les vers et les transparences du parchemin, sauf que le manuscrit n'est pas reproduit sur parchemin mais sur papier (même si celui-ci reproduit également la consistance du parchemin original). D'ailleurs, un parchemin reproduit aujourd'hui, si on le soumettait à des contrôles, présenterait des caractéristiques différentes du parchemin antique. Et quand bien même on imprimerait la reproduction sur un parchemin antique récupéré, de semblables contrôles prouveraient encore que les traces imprimées sur celui-ci dépendent de facteurs mécaniques. De toute façon, le parchemin antique utilisé pour la reproduction ne serait pas celui, original, du manuscrit.

171 Il n'y a pas non plus fausse identification dans les *textes écrits sous pseudonyme*, quand A (en général célèbre, ou connu d'une façon ou d'une autre) produit O mais fait croire qu'il a été produit par un B inconnu (l'identification entre deux objets n'est pas en question) ; dans les cas de *plagiat*, quand B produit un objet Ob, qu'il présente comme son œuvre, mais en utilisant tout ou partie d'un objet Oa produit par d'autres (où B fait toutefois en sorte que Ob ne soit pas identifié avec Oa) ; dans les cas de *décodage aberrant*, quand un texte O a été écrit selon un code C₁ et est interprété comme s'il avait été écrit selon un code C₂ – et il y a des exemples typiques de cette pratique : au Moyen Âge, la lecture oraculaire de Virgile comme auteur chrétien ; pendant la période baroque, la fausse interprétation des hiéroglyphes égyptiens par Athanasius Kircher ; à l'époque contemporaine, la lecture de Dante comme s'il écrivait sur la base du code secret de la secte des Fidèles d'Amour (cf. Pozzato 1989). Toutes ces pratiques ne mettent cependant pas en question l'identification entre deux objets physiques.

172 Cette prévalence tardive de la logique sur la grammaire au XIII^e siècle a été bien décrite par Gilson 1952, dans son chapitre intitulé « L'exil des Belles-Lettres », in *La philosophie au Moyen Âge*.

173 Dans le *De pulchro et bono*, autre cas de fausse attribution (à saint Thomas), et cette fois pas seulement de la part des médiévaux mais jusqu'à notre siècle (voir dans ce volume l'essai sur Maritain et De Bruyne, interprètes de Thomas). Pour la discussion sur *kalon*, voir l'introduction de P. Caramello à l'édition Marietti du *De divinis nominibus*.

174 C'est aussi le cas, naturellement, des faux artistiques, comme ces faux peintres hollandais fabriqués il y a quelques années par un habile artisan contemporain.

175 Cf. Grabmann 1906-11, en particulier la quatrième partie du premier volume, consacrée à la transmission du savoir traditionnel, et Chenu 1950, p. 128-129. Sur la manière dont l'utilisation des florilèges provoque de nombreux équivoques sur les originaux, que plus personne ne lit, voir aussi De Ghellinck 1939, p. 95 et 105.

176 « Dicebat Bernardus carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et in remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantes » (Jean de Salisbury, *Metalogicon* 3, 4). Cf. Jauneau 1967, p. 79-99, et Merton 1965.

177 Un intermédiaire intéressant entre Priscien et Bernard serait Guillaume de Conches, qui évoque des nains et des géants dans ses *Gloses sur Priscien*. Le texte de Guillaume, antérieur à celui de Jean de Salisbury, est écrit dans les années où Bernard est chancelier à Chartres. Mais si la première rédaction des *Gloses* de Guillaume est antérieure à 1123 (le *Metalogicon* est de 1159), avant Neckham, avant Pierre de Blois et Alain de Lille (cités par Merton), nous trouvons l'aphorisme en 1160 dans un texte de l'école de Laon, puis vers 1185, chez l'historien danois Svan Aggesen. Au XIII^e siècle, l'aphorisme apparaît également chez Gérard de Cambrai, Raoul de Longchamp, Gilles de Corbeil, Gérard d'Alverny, et au XIV^e siècle chez Alexandre Ricat, médecin des rois d'Aragon, ou chez d'autres médecins comme Guy de Chauliac et Ambroise Paré, ainsi que chez Richard Sennert. Gregory (1961) l'identifie chez Gassendi. Ortega y Gasset, in « Entorno a Galileo » (*Obras completas* V, Madrid, 1947, p. 45), parlant de la succession des générations, dit que les hommes sont « sur les épaules les uns des autres, et celui qui est en haut jouit de l'impression de dominer les autres, mais devrait en même temps s'aviser qu'il est leur prisonnier ».

178 Voir, par exemple, le chapitre sur les structures spatiales et temporelles du Moyen Age in Le Goff 1964.

179 Ce chapitre a été élaboré à partir de « Palimpsesto su Beato » (commentaire à *Beato di Liébana*, Milano, Franco Maria Ricci, 1973) et de « Jerusalem and the Temple as Signs in Medieval Culture » (in Manetti éd., 1996, p. 329-344).

180 Au sujet de la différence entre métaphore et allégorie, voir dans ce volume l'essai « De la métaphore à l'*analogia entis* ».

181 « Sous un aussi beau ciel comme je conte,/ vingt et quatre vieillards, par deux et deux,/ s'en venaient couronnés à fleurs de lis » (*Purgatoire*, XXIX, 82-84, trad. A. Pézard). (N.d.T.)

182 Les citations de Beatus qui suivent se référeront aussi bien à l'édition Sanders (S suivi du numéro de page) qu'à l'édition Poligrafico dello Stato (B suivi du numéro de page).

183 Les enluminures des Beati occupent une place prééminente dans le développement de l'art figuratif médiéval. Elles prennent les chemins de Saint-Jacques, c'est-à-dire les quatre routes qui traversent l'Europe pour amener les pèlerins à Saint-Jacques-de-Compostelle. Le long de ces routes s'élèvent de grandes abbayes de l'époque romane, dont la fonction est à la fois organisatrice, hospitalière, liturgique et surtout didactique : l'église est un spectacle en pierre, les figures qui habitent les portails et les chapiteaux racontent au fidèle qui s'y arrête tout ce qu'il doit savoir pour le salut de son âme, les mystères de la foi, les préceptes des vertus, les phénomènes de la nature, des données géographiques plus ou moins fabuleuses, des histoires de peuples exotiques et d'êtres monstrueux. Pendant longtemps l'homme occidental, une fois sorti du Moyen Age, était resté dans l'incapacité de retrouver le sens de beaucoup de ces figurations, qui étaient pourtant si explicites pour l'homme médiéval. C'est Emile Mâle 1922, I, 2 qui identifiera les références à l'Apocalypse, par l'intermédiaire des Beati. Voir également Focillon 1938.

184 Les règles, exposées dans le *Liber regularum* (et amplement commentées par Augustin dans le *De doctrina christiana* III, 30-37), sont : 1. « Du Seigneur et de Son Corps » : le Christ est présenté tantôt comme chef de l'Eglise, tantôt comme l'Eglise elle-même, comme Corps Mystique. 2. « Du double corps du Seigneur » : règle assez obscure, en partie parce que Augustin semble, dans le commentaire qu'il en fait et qui est repris par Bède par exemple, jouer d'astuce et saisir l'occasion pour lire en clé antidonatiste le donatiste Tyconius : non que les seuls justes appartiennent à l'Eglise et soient dignes d'administrer les sacrements, mais l'Eglise est un *Corpus Permixturem*, c'est-à-dire qu'elle est faite de bons et de méchants, que Dieu sépare ensuite au jour du Jugement Dernier, mais pour l'heure le corps du Christ est « bipartite ». 3. « Des promesses et de la loi » : concerne la querelle de la grâce et des œuvres. 4. « De l'espèce et du genre » : l'Ecriture Sainte parle parfois d'une entité spécifique et désigne, par métonymie, le genre le plus vaste : elle dit « Jérusalem » ou « Salomon » et entend parler de l'Eglise tout entière et de tous ses membres. 5. « Des temples » : se base explicitement sur le principe de la synecdoque, c'est-à-dire de la *pars pro toto* : ainsi l'Apocalypse, qui parle de cent quarante-quatre mille élus, indique à la fois l'assemblée de tous les Saints – un peu plus nombreux – et les temples. 6. « De la récapitulation » : l'auteur des Ecritures énumère parfois une série temporelle d'événements, puis en ajoute un qui semble en résulter alors qu'il en est la récapitulation, ou la répétition d'une chose qui a déjà été dite (c'est une règle qui aide à comprendre l'impression de *flash-back* que l'Apocalypse communique à son lecteur, lorsqu'on a l'impression que certains événements se produisent deux fois). 7. « Du diable et de son corps » : répète la règle, encore une fois métonymique, en vertu de laquelle on parle du Christ comme chef et comme corps de la communauté des élus.

185 « Et alius eorum intendit in id quod dictum est, "in principio fecit deus", et respicit sapientiam, principium, quia et loquitur ipsa nobis. Alius itidem intendit in eadem verba et principium intelligit exordium rerum conditarum et sic accipit "in principio fecit" ac si diceretur "primo fecit". Atque in eis qui intellegunt "in principio" quod in sapientia fecisti caelum et terram, alius eorum ipsum caelum et terram, creabilem materiam caeli et terrae, sic esse credit cognominatam, alius iam formatas distinctasque naturas, alius unam formatam eandemque spiritalem caeli nomine, aliam informem corporalis materiae terrae

nomine. Qui autem intelligunt in nominibus caeli et terrae adhuc informem materiam, de qua formaretur caelum et terra, nec ipsi uno modo id intellegunt, sed alius, unde consummaretur intellegibilis sensibilisque creatura, alius tantum, unde sensibilis moles ista scoporea sinu grandi continens perspicuas promptasque naturas » (*Confessions* XII, 28).

186 « Inde ergo Ecclesia per duodecim tribus Israhel in duodenario numero est constituta, quod est unus dies. Et quia dies viginti quatuor horarum in die et nocte spatiis terminatur et unus dies nuncupatur, ita lex ante adventum solum patriarchis et profetis fulgebat, in ceteris verum nox erat » (*Commentarius* III, S 271, B 450).

187 Jean fusionne plusieurs visions ; en l'occurrence, il s'inspire d'Isaïe 6, 2. Voir le commentaire d'Edmondo Lupieri à l'*Apocalisse di Giovanni*, Milano, Valla-Mondadori, 1999.

188 « Sed quaestio oritur, quomodo haec *quattuor animalia et in medio throni et in circuitu throni* plena oculis ante et retro scribuntur, nisi pro locis spiritaliter intelligantur. Quod si localiter secundum litteram intellecta fuerint, errorem faciunt. Iam enim supra dixerat in medio throni sedentem Christum et per circuitum throni seniores : nunc autem dicit in medio throni animalia et per circuitum throni eadem animalia. Sed si aurem cordis adponitis, haec omnia conoscitis esse spiritalia, quia solum de capite dixit et membris. Thronum enim graece dicitur, latine sella interpretatur, quem hic aliquando sedem, aliquando thronum dicit, ubi Christus sedeat. Hic thronus ecclesia est, supra quam Christum sedere dicitur. Et haec animalia, que dicit *in medio throni et in circuitu throni*, eadem esse animalia, id est, in medio ecclesiae evangelia et per circuitum ostendit mixta esse et unum omnia » (*Commentarius* III, S 281-282, B 467-468).

189 L'homme médiéval ne pouvait apprécier aucun trésor ni harmonie architecturale, sauf à l'entendre dans les mêmes termes que ceux avec lesquels l'apôtre avait décrit la Jérusalem Céleste. Preuve en est l'exemple de Suger, abbé de Saint-Denis (XII^e siècle), qui dans le *Liber de rebus in administratione sua gestis* et dans le *Libellus alter de consecratione ecclesiae Sancti Dionisii* (PL 186), évoquant les sentiments qu'il éprouve devant les trésors qu'il a rassemblés pour son église, cite explicitement la Jérusalem et le Temple, se considérant avec orgueil comme un second Salomon et parlant de son église comme d'un second Temple.

190 Voici la traduction moderne (*Bible de Jérusalem*), qui part évidemment du texte original, par rapport auquel celui utilisé par Beatus était certainement incomplet et imparfait. « Puis je vis un ange descendre du ciel, ayant en main la clef de l'abîme, ainsi qu'une énorme chaîne. Il maîtrisa le dragon, l'antique serpent – c'est le Diable, Satan – et l'enchaîna pour mille années. Il le jeta dans l'abîme, tira sur lui les verrous, apposa des scellés, afin qu'il cessât de fourvoyer les nations jusqu'à l'achèvement des mille années. Après quoi, il doit être relâché pour un peu de temps. Puis je vis des trônes, sur lesquels ils s'assirent, et on leur remit le jugement ; et aussi les âmes de ceux qui furent décapités pour le témoignage de Jésus et la parole de Dieu, et tous ceux qui refusèrent d'adorer la bête et son image, de se faire marquer sur le front ou sur la main ; ils reprirent vie et régnèrent avec le Christ mille années. Les autres morts ne purent reprendre vie avant l'achèvement des mille années. C'est la première résurrection. Heureux et saint celui qui participe à la première résurrection ! La seconde mort n'a pas pouvoir sur eux, mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ, avec qui ils régneront mille années. Les mille ans écoulés, Satan, relâché de sa prison, s'en ira séduire les nations des quatre coins de la terre, Gog et Magog, et les rassembler pour la guerre, aussi nombreux que le sable de la mer ; ils monteront sur toute l'étendue du pays, puis ils investirent le camp des saints, la cité bien-aimée. Mais un feu descendit du ciel et les dévora. Alors le diable, leur séducteur, fut jeté dans l'étang de feu et de soufre, y rejoignant la bête et le faux prophète, et leur supplice durera jour et nuit, pour les siècles des siècles. Puis je vis un trône blanc, très grand, et Celui qui siège dessus. Le ciel et la terre s'enfuirent de devant sa face sans laisser de traces. Et je vis les morts, grands et petits, debout devant le trône ; on ouvrit des livres, puis un autre livre, celui de la vie ; alors les morts furent jugés d'après le contenu des livres, chacun selon ses œuvres. Et la mer rendit les morts qu'elle gardait, la mort et l'Hadès rendirent les morts qu'ils gardaient, et chacun fut jugé selon ses œuvres. Alors la mort et l'Hadès furent jetés dans l'étang de feu – c'est la seconde mort cet étang de feu. Et celui qui ne se trouva pas inscrit dans le livre de vie, on le jeta dans l'étang de feu. »

191 Etrange capacité à ne pas lier son propre discours aux contingences terrestres, quand on songe que le *Civitate Dei* est écrit exactement au moment où Rome est mise à sac par les Goths d'Alaric. Mais d'une part, Augustin est trop philosophe pour se permettre des prophéties à court terme et d'autre part, les grands espoirs eschatologiques à long terme naissent précisément lorsqu'il y a, à court terme, peu d'espoir à nourrir. Mieux, aux chrétiens qui craignent l'effondrement de Rome comme l'effondrement de leur civilisation, Augustin dit de ne pas avoir peur, parce que la Cité de Dieu est autre chose, parce que son destin est hors du monde, et qu'en ce monde, les justes sont liés aux réprouvés en une série de vicissitudes.

192 La littérature sur les terreurs de l'An Mille est aussi vaste que contradictoire. Focillon 1952 réfutait la légende (sur laquelle s'étaient répandus des historiens romantiques comme Michelet) selon laquelle, dans la nuit fatale du 31 décembre 999, l'humanité aurait veillé dans les églises en attendant la fin du monde. Les textes de l'époque ne portent aucune trace de ces terreurs – et des expressions comme « appropinquante fine mundi », que l'on trouve sur les documents, n'étaient rien d'autre que des formules rhétoriques. Enfin, la datation à partir de la naissance du Christ, et non du prétendu début du monde, bien qu'en vogue depuis déjà trois siècles environ, n'était pas encore d'usage courant. Robert le Pieux avait été soumis à une pénitence de sept ans en 998, signe que personne n'attendait la fin du monde. Abbon de Fleury, en 998 (*Liber apologeticus*), mentionne ces croyances apocalyptiques, mais les conteste aussitôt en les taxant de fables. Une nouvelle hypothèse a toutefois émergé (voir en particulier Landes 1988) : les terreurs auraient bien existé, endémiques mais souterraines, dans des milieux populaires incités à la révolte par des prédicateurs en odeur d'hérésie, et ce serait pour des raisons de censure que les textes n'en parlaient pas. Cependant, Gouguenheim 2000 rappelle que non seulement il est malaisé de trouver un texte de l'époque qui parle explicitement des terreurs, mais que les premiers à y faire allusion sont Trithème, dans ses *Annales Hirsaugenses*, écrites au début du xvi^e siècle (et il est probable qu'il s'agisse d'interpolation des éditeurs suivants, au xvii^e siècle), et César Baronio (dans ses *Annales ecclésiastiques* de 1590). Toute la littérature sur les terreurs dépendrait de ces deux sources fort tardives. Même en admettant que les terreurs aient existé et qu'elles aient néanmoins été tuées, une preuve *e silentio* est très fragile. L'Eglise n'avait aucune raison de se taire sur les terreurs, au seul motif de ne pas alimenter des idées hérétiques présumées. L'idée que le monde devait finir en l'An Mille n'avait rien d'une idée hérétique, puisqu'elle pouvait même s'appuyer sur une lecture d'Augustin.

193 « Il surgira, en effet, des faux Christs et des faux prophètes, qui produiront de grands signes et des prodiges, au point d'abuser, s'il était possible, même les élus » (Matthieu 24, 24) ; « Alors si quelqu'un vous dit : "Voici : le Christ est ici !", "Voici : il est là !", n'en croyez rien. Il surgira, en effet, de faux Christs et de faux prophètes qui opéreront des signes et des prodiges pour abuser, s'il était possible, les élus » (Marc 13, 21-22) ; « et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu ; c'est là l'esprit de l'Antéchrist. Vous avez entendu dire qu'il allait venir ; eh bien ! maintenant, il est déjà dans le monde » (Jean, *Épître* I, 4, 3).

194 « Voici ses traits : sa tête est comme une flamme ardente, son œil droit est injecté de sang, le gauche est d'un vert félin avec deux pupilles, ses paupières sont blanches, sa lèvre inférieure est grande, son fémur droit est faible, ses pieds gros, son pouce écrasé et allongé » (*Testament syriaque de Notre Seigneur Jésus-Christ* I, 4, v^e siècle) ; « Petit, avec des jambes maigres, grand, avec une touffe de cheveux gris sur son front chauve, ses sourcils descendent jusqu'aux oreilles et le dos de ses mains est marqué par la lèpre. Il se transformera devant les gens qui le voient : une fois ce sera un jeune homme, une autre fois un vieillard » (*Apocalypse d'Elie*, iii^e siècle, 3, 15-17) ; « L'aspect de son visage est sombre, ses cheveux sont comme des pointes de flèche, son front est renfrogné, son œil droit est comme l'étoile du matin et le gauche, comme celui d'un lion. Sa bouche est large d'une coudée, ses dents sont longues d'un empan et ses doigts sont comme des faux. Ses empreintes sont longues de deux coudées et sur son front est écrit : Antéchrist » (*Apocalypse de saint Jean le Théologien*, v^e siècle). On ne sait pas s'il connaissait un fragment du x^e siècle (manuscrit du monastère du Mont-Saint-Michel) : « Les disciples dirent à Jésus : "Seigneur, dis-nous comme il sera." Et Jésus leur dit : "Sa taille sera de neuf coudées. Il aura des

cheveux noirs relevés comme une chaîne en fer. Il aura sur le front un œil resplendissant comme l'aube. Sa lèvre inférieure sera grosse et il n'aura pas de lèvre supérieure. Le petit doigt de sa main sera le plus long, son pied gauche le plus large. Sa posture sera semblable." » En revanche il connaissait certainement Irénée de Lyon : « Quand cet Antéchrist aura dévasté toutes les choses de ce monde, après avoir régné pendant trois ans et six mois et s'être installé dans le temple de Jérusalem, alors des nuées célestes, dans la gloire du Père, le Seigneur viendra et jettera dans l'étang de feu les disciples de l'Antéchrist et apportera aux justes l'époque de leur règne, c'est-à-dire le repos » (*Adversus haereses* V, 28-30 ; PG 7).

195 « Hic itaque Antichristus multos habet sue malignitatis ministros, ex quibus iam multi in mundo precesserunt, qualis fuit Antiochus, Nero, Domitianus. Nunc quoque, nostro tempore, Antichristos multos novimus esse. Quicumque enim, sive laicus, sive canonicus, sive etiam monachus, contra iusticiam vivit et ordinis sui regulam impugnat et quod bonum est blasphemat, Antichristus est, minister satane est. Sed iam de exordio Antichristi videamus. Non autem quod dico ex proprio sensu excogito vel fingo, [at] in libris diligenter relegendo hec omnia scripta invenio. Sicut ergo auctores nostri dicunt, Antichristus ex populo Iudeorum nascetur, de tribu scilicet Dan, secundum prophetiam dicentem : "Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita." Sicut enim serpens in via sedebat et in semita erit, ut eos, qui per semitas iusticie ambulant, feriat et veneno sue malicie occidat. Nascetur autem ex patris et matris copulatione, sicut et alii homines, non, ut quidam dicunt, de sola virgine. Sed tamen totus in peccato concipietur, in peccato generabitur et in peccato nascetur. In ipso vero conceptionis sue initio diabolus simul introibit in uterum matris eius et ex virtute diaboli confovebitur et contutabitur in ventre matris et virtus diaboli semper cum illo erit. Et sicut in matrem Domini nostri Iesu Christi Spiritus sanctus venit et eam sua virtute obumbravit et divinitate replevit, ut de Spiritu sancto conciperet et quod nasceretur divinum esse ac sanctum, ita quoque diabolus in matrem Antichristo descendet et totam eam replebit, totam circumdabit, totam tenebit, totam interior et exterior possidebit, ut, diabolo cooperante, per hominem concipiet et quod natum fuerit totum sit iniquum, totum malum, totum perditum. Unde et ille homo filius perditionis appellatur, quia in quantum poterit genus humanum perdet et ipse in novissimo perdetur. Ecce audistis, qualiter nascatur. Audite etiam locum, ubi nasci debeat. Nam, sicut Dominus ac Redemptor noster Bethlehem sibi previdit, ut ibi pro nobis humanitatem assumere et nasci dignaretur, sic diabolus illi homini perditio, qui Antichristus dicitur, locum novit aptum, unde radix omnium malorum oriri debeat, scilicet civitatem Babilonie. In hac enim civitate, que quondam fuit inclita et gloriosa urbs gentilium et caput regni Persarum, Antichristus nascetur. Et in civitatibus Bethsaida et Corozaim nutriti et conservari dicitur, quibus civitatibus Dominus in evangelio improprie, dicens : "Ve tibi, Bethsaida, ve tibi, Corozaim." Habebit autem Antichristus magos, maleficos, divinos et incantatores, qui eum, diabolo inspirante, nutrient et docebunt in omni iniquitate, falsitate et nefaria arte et maligni spiritus erunt duces eius, socii semper et comites indivisi. Deinde Hierosolimam veniens, omnes christianos, quos ad se convertere non poterit, per varia tormenta iugulabit et suam sedem in templo sancto parabit » (*De ortu et tempore Antichristi* 1 ; PL 101, 1289-93).

196 « Horret denique referre que tunc generi humano corruptiones acciderunt. Heu proh dolor ! quod olim raro audiri contigerit, tunc rabida inedia compulsi vorari ab hominibus humanas carnes. Arripiebantur autem viantes a se prevalentibus membratimque dividebantur igneque decocti vorabantur. Multi quoque de loco ad locum famem fugiendo pergentes hospiciis recepti noctuque iugulati, quibus suscepti sunt in cibum fuerunt. Plerique vero, pomo ostenso vel ovo pueris, ad remota circumventos trucidatosque devoraverunt. Corpora defunctorum in locis plurimis ab humo evulsa nihilominus fami subvenerunt. Que denique rabie insanies in tantum excrevit, ut tutius moraretur solitarium absque raptore genus pecudum quam hominum. Nam veluti iam in usum devenire deberet carnes humanas comedi, quidam decoctas detulit venundandas in forum Trenorchii, ac si fuissent alicuius pecudis. Qui deprehensus crimen flagitii non negavit, deinde artatus loris igne crematus est. Carnem autem illam humo absconsam alter effodiens noctu comedit pari modo, et ille igne combustus est » (Raoul Glaber, *Historiarum libri* IV, 9-10, éd. G. Cavallo et G. Orlandi, Milano, Valla-Mondadori, 1989).

197 Réélaboration de « Forma locutionis », in Gianni Vattimo éd., *Filosofia* 91, Bari, Laterza, 1992 (repris ensuite in Eco 1993).

198 Ou encore : « Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare » (*Summa theologiae* I, 107, 1 resp.). Cet aspect de rapport avec d'autres revient chez plusieurs auteurs.

199 « Oportuit ergo genus humanum ad comunicandas inter se conceptiones suas aliquod rationale signum et sensuale habere : quia, cum de ratione accipere habeat et in rationem portare, rationale esse oportuit ; cumque de una ratione in aliam nichil deferri possit nisi per medium sensuale, sensuale esse oportuit. Quare, si tantum rationale esset, pertransire non posset ; si tantum sensuale, nec a ratione accipere nec in rationem deponere potuisset. Hoc equidem signum est ipsum subiectum nobile de quo loquimur : nam sensuale quid est in quantum sonus est ; rationale vero in quantum aliquid significare videtur ad placitum » (DV I, III, 2-3).

200 Exceptionnellement, ce passage n'est pas extrait de l'œuvre complète de Dante traduite par André Pézard, mais a été traduit par nos soins afin de « coller » au plus près à la traduction italienne effectuée à partir du texte latin. (N.d.T.)

201 La thèse de Maria Corti a été contestée, en particulier par Pagani 1982 et par Maierù 1983 : (i) il n'y a pas de preuves évidentes que Dante connaissait le texte de Boèce de Dacie ; (ii) en plusieurs endroits, Maria Corti établit entre les deux textes des analogies non plausibles ; (iii) les idées linguistiques qu'on peut retrouver chez Dante circulaient aussi chez d'autres philosophes et grammairiens avant le XIII^e siècle. Or, même à concéder les deux premiers points, reste le troisième, c'est-à-dire l'idée qu'une grammaire universelle circulait largement dans la culture médiévale et que Dante avait connaissance de ses discussions – ce qu'aucun des critiques de Corti ne met en doute. Dire, comme le fait Maierù, qu'il n'était pas nécessaire de connaître le texte de Boèce pour savoir que « la grammaire est une et la même en substance dans toutes les langues, même si elle varie en surface », parce que cette affirmation revient aussi chez Roger Bacon, est au mieux une preuve convaincante que Dante pouvait penser à une grammaire universelle.

202 Voir in Marmo 1994, p. 124, n. 39, une référence intéressante à Simon de Faversham, d'après qui il existe, dans le langage, une différence entre signification *naturelle* et signification *positive* (ou conventionnelle).

203 « La langue en moi créée s'éteignit toute/ avant qu'à son ouvrage inachevable/ se fût la gent de Nemrod aheurtée ;/ car nul effet de raison sur la terre/ ne peut durer toujours, quand vos plaisirs/ selon que le ciel mue se renouvellent./ Que l'homme parle est œuvre de nature ;/ mais en quels mots ou quels, nature laisse / que vous fassiez comme mieux vous agréer./ Avant qu'au deuil d'enfer je descendisse,/ sur terre I fut le nom du bien suprême/ d'où me vient l'allégresse où je m'enrobe ;/ puis il se nomma *EL* ; et c'est dans l'ordre,/ car aux mortels coutume est comme feuille/ en l'arbre, qui s'en va, et vient une autre » (trad. André Pézard). (N.d.T.)

204 L'original est Même un hébraïste contemporain comme Chouraqui traduit : « Poétisez pour Elohim, chantez son nom ; frayez passages au chevalier des nues : Yah est son nom ! Exultez en face de lui ! »

205 Reynolds nous rappelle ce député texan du XIX^e siècle qui s'était opposé à l'introduction de l'enseignement des langues étrangères à l'école en affirmant : « Si l'anglais était suffisant pour Notre Seigneur Jésus-Christ, il le sera pour nous aussi. »

206 Toutes les informations sur Aboulafia et les citations qui suivent sont dues à Idel 1988a, 1988b, 1988c, 1989.

207 Moshe Idel, *L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, Paris, Ed. du Cerf, 1989, p. 33. (N.d.T.)

208 Zorahya utilise une preuve que nous retrouverons, après la Renaissance, chez d'autres auteurs chrétiens – comme Walton, *In Biblia polyglotta prolegomena*, 1632, ou Vallesio, *De sacra philosophia*, 1652 : si ce don primitif d'une langue sacrée originelle avait

eu lieu, tout homme, quelle que soit sa langue maternelle, devrait connaître pareillement cette langue sacrée par don inné.

209 Voir Immanuel Romano, *L'Inferno e il Paradiso*, Giorgio Battistoni dir., Firenze, Giuntina, 2000. Voir aussi Giorgio Battistoni, « Tramiti ebraici e fonti medievali accessibili a Dante. 2. Manoello Giudeo », *Labyrinthos* 27/28, 1995, p. 35-69 ; « Tramiti ebraici e fonti medievali accessibili a Dante. 3. Dante nel *Paradiso* di Manoello Giudeo, *Labyrinthos* 35/36, 1999, p. 41-80.

210 Cet essai combine la réécriture de deux textes précédents : « Storiografia medievale ed estetica teorica », in *Filosofia*, octobre 1961, et « L'esthétique médiévale d'Edgar De Bruyne », in M. Storme et al. éd., *Ethiek, Esthetiek en Cultuurfilosofie bij Edgar De Bruyne*, Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, Bruxelles (également dans *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, lxxi, 2, 2004). Concernant la différence entre *utilisation* et *interprétation* des textes, voir Eco 1979 et 1990.

211 *Art et scolastique*, d'abord écrit entre 1918 et 1919 et publié dans la revue *Les lettres*, sort en volume en 1920 chez l'Art Catholique. Dans la troisième édition, l'étude sur la poésie est retirée et passe, en même temps que d'autres essais, dans *Frontières de la poésie*, Paris, Rouart, 1935. Les citations du présent essai renvoient à la quatrième édition (1947).

212 Nous pouvons citer Taparelli d'Azeglio (« Ragioni del bello secondo i principi di San Tommaso », *Civiltà Cattolica* 1859-60), Marchese (*Delle benemerienze di San Tommaso verso le belle arti*, Gênes 1874), Vallet (*Idée du beau dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1887), Biolez (*Saint Thomas et les Beaux-Arts*, Louvain 1986), Valensise (*Dell'estetica secondo i principi dell'Angelico Dottore*, Rome 1903), Lingueglia (« Le basi e le leggi dell'estetica secondo San Tommaso », in *Pagine d'arte e di letteratura*, Turin 1915), Derisi (*Lo eterno y lo temporal en el arte*, 1942) et – après Maritain – Callahan (*Theory of Aesthetics According to the Principles of Saint Thomas*, Washington 1927), Dyroff (« Über die Entwicklung und der Wert der Ästhetik des Thomas von Aquin », *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie* 1929), Mazzantini (« Linee fondamentali di una estetica tomista », *Studium* 1929), Gilby (*Poetic Experience. Introduction to Thomist Aesthetics*, New York 1934), Koch (« Zur aesthetik des Thomas von Aquinas », *Zeitschrift für Aesthetik* 1931), Olgiati (« San Tommaso e l'arte », *Rivista di filosofia neoscolastica* 1934), pour en venir à Mortimer Adler qui, dans son *Art and Prudence* de 1937, avait tenté d'appliquer l'esthétique aristotélicienne, revue dans une perspective thomiste, au cinéma. Le plus original d'entre tous était peut-être De Wulf qui, avec ses *Etudes sur l'esthétique de saint Thomas* (Louvain 1896), avait souligné les éléments psychologiques présents dans l'esthétique thomiste. Son *Art et beauté* (1920) sera en revanche moins correct historiographiquement, car il y mêlangerait, comme beaucoup d'autres, historiographie philosophique et métaphysique militante.

213 N'oublions pas qu'un de ses recueils d'essais s'intitulera *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944).

214 Je renvoie au chapitre « La Poétique et nous », dans *De la littérature*, Eco 2002.

215 Il est bien connu que, dans tout l'*opus* qu'il a consacré à Sherlock Holmes, Arthur Conan Doyle n'a jamais écrit le fameux « Élémentaire, mon cher Watson », néanmoins cette réplique est désormais citée au moins autant qu'« être ou ne pas être ». Il en a été de même avec la formule de Maritain, qui a été reprise comme authentique par de nombreux auteurs. Même De Munynk 1923, qui écrit pourtant pour critiquer la méthode de Maritain, continue tranquillement de citer « pulchrum est id quod visum placet ».

216 Découvert en 1869 et d'abord attribué à Thomas, on penchait alors, à l'époque où Maritain écrit, pour une attribution à Albert (d'autant que Mandonnet, en 1927, le placerait parmi les *Opuscula spuria*). Maritain disposait donc déjà de nombreux indices qui auraient dû l'encourager à davantage de prudence.

217 Voir dans *Art et scolastique* la note p. 42-44, puis p. 48-49 et la note 73 p. 185-186.

218 Voir Maritain 1920, notes 130, p. 207, et 138, p. 217, ainsi que Maritain 1935, p. 33, note 1.

219 Pour un plus long développement, voir dans ce volume l'essai « De la métaphore à l'*analogia entis* ».

220 Johannis a Sancto Thoma, *Cursus philosophicus Thomisticus, Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi* (Reiser éd., Torino, Marietti, 1930). Le *terminus* est « id quod simplex conficitur propositio [...] vox significativa ad placitum ex qua simplex conficitur propositio vel oratio » ; et le signe est « id quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat [...]. Essentialiter consistit in ordine ad signatum ». Voir aussi Deely éd., 1985 ainsi que Deely 1988 et Murphy 1991.

221 « Secundum autem diversificantur gradus prophetiae quantum ad expressionem signorum imaginabilium quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiae videtur quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem [...]. In quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa » (*S.th.* II-II, 74, 4 resp.).

222 Allusion à un vers de Dante (*Enfer* X, 136-138) : « dans la ruelle au Fouarre » (trad. André Pézard). (N.d.T.)

223 *Creative Intuition in Art and Poetry* a vu le jour à l'occasion d'une série de conférences données à la National Gallery of Art de Washington en 1952, avant d'être publié dans les Pantheon Books.

224 Fait curieux, Maritain se réfère encore dans le chapitre II à la théorie scolastique de l'art et l'expose fidèlement. Mais il sous-entend toujours que c'est l'intuition primaire, pourtant absente dans la théorie scolastique, qui doit présider à l'organisation des règles opératives. On trouverait dans l'intuition créatrice la règle fondamentale à laquelle doit être rattachée la fidélité de l'artiste, et à l'aune de laquelle elle doit être jugée. Dans la conception médiévale, en revanche, les règles préexistent à l'acte productif et à sa conception mentale.

225 Pour une reconstruction de ce processus en termes sémiotiques, voir Pellerey 1984.

226 « Intellectus possibilis intelligit hominem non secundum quod est HIC homo sed in quantum est HOMO simpliciter, secundum rationem speciei » (*Contra gentes* II, 73).

227 « Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit ; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo » (*S.th.* I, 86, 1 co). « Species igitur rei, secundum quod est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu [...]. Sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla » (*Contra gentes* II, 59).

228 In Eco 1956, chap. VII, on s'est longuement étendu sur cette résolution de la contemplation du concret dans l'acte discursif du jugement, caractéristique de la gnoséologie thomiste et importante pour la compréhension du type d'esthétique qui en dérive. Il sera question plus avant de l'article de Roland-Gosselin, « Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste ? ». Polémiquant de manière évidente avec les positions de Maritain, elle concluait : « La sensation est une intuition du sensible comme tel. La réflexion, ou conscience psychologique, est une intuition de nos actes, mais déterminée premièrement par leur objet. Les autres "vues" plus ou moins directes et immédiates, dont nous disposons, n'atteignent pas la réalité singulière. Pour rejoindre l'existence concrète, celle des choses ou l'existence substantielle du moi, un détour, ou un discours s'impose à elles » (Roland-Gosselin 1930, p. 730).

229 Seuls les sens externes connaissent les choses singulières, mais dire qu'ils « connaissent » est probablement une métaphore puisque de fait, ils enregistrent et ne se connaissent pas eux-mêmes (*Contra gentes* II, 66). Au sujet des limites de la gnoséologie thomiste, voir également Mahoney 1982.

230 Il est dit, in Eco 1956, que cette reconsidération de l'objet concret n'a lieu, pour Thomas, que dans l'acte de jugement. On ne pouvait guère lui en faire dire davantage, mais il est certain que de la même façon, la jouissance du concret a toujours lieu à des hauteurs intellectuelles raréfiées, quand la chose n'est plus considérée désormais qu'à travers la *reflexio* sur ce qui est déjà fantasme. Est-il possible que Thomas n'ait pas été capable de reconnaître que la chose, même après avoir été connue (et réduite à un fantasme), pouvait être reconsidérée grâce à une activité qui remettait les sens en jeu ? Non que Thomas pût exclure qu'ayant perçu une chose une première fois, nous ne puissions la percevoir à nouveau. Il considérerait probablement cet événement comme un deuxième acte perceptif, non différent du premier, et sa théorie de la connaissance devait, bien entendu, définir l'acte perceptif dans sa dynamique fondamentale, sans se préoccuper du nombre de fois où il arrive accidentellement à un être humain de percevoir quelque chose. Peut-être ne s'intéressait-il donc pas à ce type d'expérience que les esthétiques modernes ont appelé intuitive, car il leur semblait trop complexe de la considérer comme un processus sans cesse recommencé, fait d'hypothèses, d'inférences, *trial and error*. Pour concevoir cette idée, Thomas aurait dû parler non seulement de la possibilité d'une *reflexio ad phantasmata* mais aussi d'une ultérieure *reflexio ad qualitates sensibiles*. C'est-à-dire qu'il aurait dû entendre la compréhension d'un objet non comme un acte simple, une *simplex apprehensio*, mais comme un processus jamais achevé. Or, trop occupé à garantir la vérité de chacun de nos contacts perceptifs avec le réel, il n'ose franchir ce pas – ni ne le pouvait d'ailleurs. Car si l'on revenait régler son compte à l'expérience sensible après avoir compris la *quidditas*, comme si l'on pouvait s'être trompé, c'est toute la doctrine de l'intellect qui entrerait alors en crise.

231 Voir *S.th.* II-II, 45, 2. Certains actes de vertu peuvent être jugés et évalués à la lumière de la connaissance intellectuelle. Mais au moment d'agir, si l'*habitus* est bien implanté en nous, la règle agit au moyen d'une certaine connaturalité en vertu de laquelle on la réalise sans en avoir clairement la conscience intellectuelle. Connaissance par connaturalité, mais d'une règle fixe, non intuition d'une possibilité inédite de l'être. *Sapientia* comme don de l'Esprit, capacité d'application innée de la bonne règle, au bon moment. Mais la *sapientia* présuppose justement l'existence de règles fixes, plastiquement adaptables aux situations contingentes, mais toujours selon une possibilité que l'intellect pourra ensuite clarifier. Il ne s'agit pas de cette connaissance qui est une reconstruction du monde en fonction de modes pour toujours étrangers à l'intellect, sous-entendue par beaucoup des poètes romantiques et contemporains que Maritain cite à l'appui de ses affirmations (de Novalis à Rimbaud et à Char, Eluard, ou J.C. Ransom ; voir Maritain 1953, « Textes sans commentaires » accompagnant les chapitres III à VIII).

232 Et l'on a très bien montré que toute l'esthétique implicite d'Eckhart est précisément la description d'une tension jamais réalisée, d'une aspiration qui ne trouve jamais de repos, ce que les disproportions verticalisantes des cathédrales rhénanes semblent bien exprimer, alors que l'esthétique thomiste fait plutôt penser au gothique italien, plus composé, dans

lequel la Beauté s'inscrit dans une mesure à échelle humaine, perceptible et aimable sans exiger un déchirement de l'imagination et de la sensibilité (cf. Assunto 1961).

233 Pour Coleridge, la poésie est un acte de connaissance analogique fondé sur l'amour. Comme il l'affirme dans *On Poesy or Art*, l'artiste doit imiter ce qui est dans la chose, ce qui se manifeste à travers la forme et la figure et s'adresse à nous par l'intermédiaire de symboles, de même que nous imitons inconsciemment ce que nous aimons. Il y a, après le langage de l'hallucination stimulée artificiellement, la possibilité d'un langage plus authentique de la nature, à travers lequel l'invisible communique son existence à des êtres finis. La nature est un alphabet, nous dit Coleridge et, obsédé par le mystère du hiéroglyphe, il déclare : ce que nous appelons nature est une poésie qui gît enfermée dans une écriture secrète et merveilleuse. Au cours des années où il a médité ce qui sera la *Biographia literaria* et sa doctrine, Coleridge se sépare de Kant et se tourne vers Schelling, car il ne peut tolérer l'inflexibilité de la critique kantienne ni ne peut se confiner aux phénomènes. Il en vient, dans son chapitre sur l'imagination, à une revendication démiurgique en définissant l'imagination primaire comme une puissance vitale, premier agent de toute perception humaine, *qui répète dans l'esprit fini l'acte éternel dans l'être infini*. Voyons encore cette citation issue de *Anima poetarum* : « Quand en méditation je regarde les objets de la nature, comme cette lune qui luit obscurément à travers la vitre embuée, il me semble que je cherche, ou plus exactement que je sollicite un langage symbolique, qui touche en moi quelque chose qui existe déjà et depuis toujours, plutôt que d'observer quelque chose de nouveau. »

234 Pour un compte-rendu de ces critiques, voir la postface de Michel Lemoine à l'édition Albin Michel de 1998. Si l'on veut ensuite partir à la recherche d'absences dans les volumes de De Bruyne, la principale (plutôt curieuse car il s'agit tout de même de culture néerlandaise) concerne *L'automne du Moyen Age* de Huizinga, de 1919, qui contient de très belles pages sur la sensibilité esthétique de l'époque (et pas uniquement à propos de ces siècles au seuil desquels De Bruyne s'était arrêté). Absence pour absence, ne voit-on pas Curtius, qui lisait tout, publier en 1948 son *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* sans citer De Bruyne – peut-être parce que l'édition de Bruges, parue deux ans avant, circulait presque clandestinement.

235 Mais Edgar De Bruyne, dans sa recension de Glunz dans la *Revue néo-scholastique de philosophie* (1938), lui reprochait justement de n'avoir pas parlé des grands courants théoriques, comme les esthétiques de la proportion et de la lumière, ou de la psychologie des victorins.

236 Il suffit de chercher, dans l'index des noms, à Bruyne et non à De Bruyne.

237 La première étude consacrée par notre auteur à Thomas est *S. Thomas d'Aquin. Le milieu. L'homme. La vision du monde*, Paris-Bruxelles, Duchesne, 1928.

238 Pas par tout le monde, évidemment. Nous pourrions rappeler les *Scriptorum de musica mediæ ævi nova series* de Coussemaker (Paris 1864-1876), le *Witelo* de Baeumker (Münster 1908), « Die Aesthetik Bonaventuras » de Lutz (*Festgabe zum 60. Geburtstag Clem. Baeumker*, Münster 1913), *L'automne du Moyen Age* de Huizinga (Haarlem 1919), *Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter* de Müller (Berlin 1926), *Grosseteste on Light* de Riedl (Milwaukee 1942), *L'esthétique de saint Augustin et ses sources* de Svoboda (Paris-Brno 1927), sans compter encore Menendez y Pelayo 1883, Faral 1924, Schlosser 1924, Glunz 1937, Pouillon 1939.

239 Le but d'une reconstruction historiographiquement correcte ne consiste pas seulement à ne pas essayer de moderniser ses auteurs. En les présentant pour ce qu'ils étaient, parfois, on les rend actuels, au sens où cela nous permet de mieux saisir les rapports entre nous et certains phénomènes culturels qu'il avait été difficile de comprendre jusqu'alors. Prenons l'exemple d'un des chapitres les plus fascinants des *Etudes*, au sujet de l'esthétique irlandaise (chapitre 4 du livre I). Nous disposons aujourd'hui de bonnes éditions critiques de l'*Hisperica Famina* (Herren 1974) et des *Epitomi* de Virgile de Toulouse (Polara 1979), mais De Bruyne travaillait sur des éditions du XIX^e siècle ou directement sur la *Patrologie*. Le plaisir littéraire avec lequel il revisite les phénomènes de l'asianisme est tout à fait moderne (et trahit parfois un goût presque huysmansien pour le

latin balbutiant des siècles obscurs), même si certains de ses critiques lui ont reproché d'avoir utilisé certaines catégories de manière trop désinvolte, comme le « baroque ». Il est vrai aussi qu'en homme de son temps, il émettait quelque réserve à propos de ce goût « barbare », tandis que nous sommes aujourd'hui tentés de reconnaître dans ces barbares les précurseurs de Joyce, mais Lemoine 1998 rappelle qu'à propos de ces mêmes textes, Henri Leclerc soutenait à l'époque, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, que les moines irlandais qui écrivaient ou lisaient l'*Hisperica Famina* « étaient des déments qui trouveraient aujourd'hui leur place dans un asile pour malades mentaux ». De Bruyne, au contraire, a su identifier les liens entre ces exercices de « déments » et les enluminures du Livre de Kells et d'autres chefs-d'œuvre de l'art irlandais, si bien que ses pages sur l'esthétique hispérique sont, aujourd'hui encore, le plus bel hymne qui ait jamais été consacré à ce mystérieux chapitre de la culture médiévale.

240 Voir par exemple p. 508, au sujet des sentiments du beau : « Ce n'est qu'au XIII^e siècle que le problème de la distinction des sens supérieurs et inférieurs se pose de manière explicite. »

241 Cf. Deely éd., 1985, p. 29, où il apparaît cependant clairement que pour Jean (Poinso), la *notitia intuitiva* est celle des choses présentes aux sens et s'identifie donc à la sensation.

242 Ce qui prouve une fois encore que De Bruyne avait clairement conscience d'un développement des thèmes esthétiques médiévaux. C'est à la fois dans un esprit de polémique larvée à son égard, et en utilisant justement les textes qu'il avait mis à disposition, que l'anthologie Eco 1959 s'intitulait « Sviluppo dell' estetica medievale » (« Développement de l'esthétique médiévale »).

243 L'idée était formulée chez Augustin, *De vera religione* 32, 19.

244 Les citations de Maritain renvoient à l'édition 1947 de *Art et scolastique*, p. 257 et p. 259, note 1.

245 *Etudes*, éd. 1998, p. 286.

246 Une première version de ce chapitre a été publiée en anglais, sous le titre « Denotation », in U. Eco and C. Marmo éd., *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam, Benjamins, 1989, puis en italien en appendice à Eco 1997. Je tiens à remercier Maria Teresa Beonio Brocchieri Fumagalli, Andrea Tabarroni, Roberto Lambertini et Costantino Marmo pour avoir discuté avec moi de ce texte et m'avoir apporté de précieuses suggestions.

247 Lo Piparo (2003) a récemment proposé une interprétation différente de ce passage, d'après laquelle les affections de l'âme ne seraient pas des images mentales des choses, mais des manières d'être de la pensée, des modalités cognitives (comme le fait de penser, d'avoir peur, d'éprouver de la joie). De même, les *pragmata* ne peuvent être ni les choses réelles, ni les faits en général, autrement on ne pourrait pas comprendre pourquoi, dans d'autres parties de son œuvre, Aristote dit qu'on peut les penser comme inexistantes ou fausses, tel l'hircocerv, ou comme des événements qui peuvent exister mais dont il est impossible de démontrer l'existence. Voir (dans ce volume) la reprise de ces positions de Lo Piparo dans l'essai « Sur l'aboiement du chien » (paragraphe 4.2.5). Il me semble toutefois que, même si l'on acceptait cette lecture, cela ne changerait pas la nature du problème qui nous occupe.

248 « Satis mihi probasti grammaticum non significare hominem [...]. Ante dicebas grammaticum significare hominem scientem grammaticam [...] [sed] [...] sufficienter prabatum est grammaticum non esse appellativum grammaticae sed hominis, nec esse significativum hominis sed grammaticae » (*De grammatico* 4.30 et suiv.).

249 Dans la *Dialectica* V, II (*De definitionibus*, éd. De Rijk, Assen, 1956, p. 594), un *nomen* est, de toute évidence, *determinativum* de toutes les différences possibles d'une chose, et c'est précisément en entendant prononcer un nom que nous sommes en mesure de les comprendre (*intelligere*) toutes ; la *sententia* comprend en son sein toutes ces différences, tandis que la *definitio* n'en pose que quelques-unes, c'est-à-dire celles qui servent à déterminer le sens d'un nom à l'intérieur d'une proposition, éliminant ainsi toutes les

ambiguités : « Sic enim plures aliae sint ipsius differentiae constitutivae quae omnes in nomine *corporis* intelligi dicantur, non totam corporis sententiam haec definitio tenet, sicut enim nec hominis definitio *animal rationale et mortale* vel *animal gressibile bipes*. Sicut enim *hominis* nomen omnium differentiarum suarum determinativum sit, omnes in ipso oportet intelligi ; non tamen omnes in definitione ipsius poni convenit propter vitium superfluae locutionis [...]. Cum autem *bipes* et *gressibilis* et *perceptibilis disciplinae* ac multae quoque formae fortasse aliae hominis sint differentiae, quae omnes in nomine *hominis* determinari dicantur [...] apparet hominis sententiam in definitionem ipsius totam non claudi sed secundum quamdam partem constitutionis suae ipsius definiri. Sufficiunt itaque ad definiendum quae non sufficiunt ad constituendum. »

250 « Manifestum est eos [Garmundus] velle vocabula non omnia illa significare quae nominant, sed ea tantum quae definite designant, ut *animal* substantiam animatam sensibilem aut ut *album* albedinem, quae semper in ipsis denotantur. »

251 « Non enim potest esse quod significant immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet : significat enim hoc nomen *homo* naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem [...]. Ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res » (*De int.* I, ii, 15).

252 « Unde haec vox, *homo est asinus*, est vere vox et vere signum ; sed quia est signum falsi, ideo dicitur falsa » (I, iii, 31). « Nomina significant aliquid, scilicet quosdam conceptus simplices, licet rerum compositarum » (I, iii, 34).

253 La préposition *per* « dénote la cause instrumentale » (*IV Sent.* 1.1.4). Il affirme ailleurs que « praedicatio per causam potest [...] exponi per propositionem denotantem habitudinem causae » (*I Sent.* 30.1.1) ou que « dicitur Christus sine additione, ad denotandum quod oleo invisibili unctus est [...] » (*Super Ev. Matthaei* 1.4). Dans tous ces cas, comme dans d'autres semblables, le terme *denotatio* est toujours utilisé au sens le plus faible.

254 De Rijk 1962-67, p. 206, par exemple, soutient que « semble prévaloir [chez Abélard] un point de vue qui ne s'appuie pas sur la logique », que le terme *impositio* « dans la plupart des cas, tient lieu de *prima inventio* » et « qu'on le rencontre rarement avec le sens de dénoter quelque imposition effective dans telle ou telle proposition émise par un parlant effectif. Même lorsque les *voces* sont séparées des *res*, leur lien avec l'intellect conduit l'auteur dans le domaine de la psychologie ou le confine dans le domaine de l'ontologie, du moment où l'on fait se référer l'*intellectus*, à son tour, à la réalité. Quant à la théorie de la prédication, elle semble également très influencée par la prévalence de perspectives qui n'appartiennent pas à la logique ». C'est pourquoi les logiciens médiévaux « seraient arrivés à de bien meilleurs résultats s'ils avaient complètement abandonné la notion de signification elle-même » (De Rijk 1982, p. 173). On ne peut pourtant pas exiger des médiévaux d'avoir pensé en termes de sémantique vérifonctionnelle moderne.

255 Dans le Commentaire sur Priscien de Vienne (cf. De Rijk, *Logica modernorum*, p. 245), un nom « significat proprie vel appellative vel denotando de qua manerie rerum sit aliquid », si bien que *denotare* semble encore relié à la signification de la nature universelle.

256 « Suppositio vero est acceptio termini substantivi pro aliquo. Differunt autem suppositio et significatio, quia significatio est per impositionem vocis ad rem significandam, suppositio vero est acceptio ipsius termini iam significantis rem pro aliquo [...]. Quare significatio prior est suppositione » (*Tractatus* VI, 3).

257 Voir dans ce même volume l'essai « Sur l'aboïement du chien ».

258 « Non entia sicut infinitum, vacuum et chimaera, ipsum nichil sive pure non ens » (DS II, 2, 19 ; voir également II, 3, 27 et V, 162).

259 « Sed sic duplex impositio et duplex significatio, et aequivocatio, et haec omnia fieri possunt, quia voces sunt ad placitum nostrum imponendas » (DS V, 162).

260 « Facta transmutatione in re, secundum quod existit non fit transmutatione in

significatione vocis, cuius causa ponitur, quia res non significatur ut existit sed ut intelligitur per ipsam speciem intelligibilem. Concedendum quod destructo signato destruitur signum, sed licet res destruitur ut existit non tamen res ut intelligatur nec ut est signata destruitur » (*Quaest. in Periherm.* III, 545 et suiv.).

261 Et ce, dans la première partie du texte – la plus fiable – consacrée au vrai Scot et non à Thomas d'Erfurt.

262 Sur cette question, voir Pini 1999.

263 Pour *significare*, voir Boehner 1958 et pour *denotari*, Marmo 1984.

264 « Item repraesentatum debet esse prius cognitum ; aliter repraesentans nunquam duceret in cognitionem repraesentati tamquam in simile. Exemplum : statua Herculis nunquam duceret me in cognitionem Herculis nisi prius vidissem Herculem ; nec aliter possem scire utrum statua sit sibi similis aut non. Sed secundum ponentes speciem, species est aliquid praeivum omni actui intelligendi objectum, igitur non potest poni propter repraesentationem objecti » (*Quaest. in II Sent. Reportatio*, 12-13).

265 « Sicut per istam “Homo est animal” denotatur quod Sortes vere est animal. Per istam autem “homo est nomen” denotatur quod haec vox “homo” est nomen [...]. Similiter per istam “album est animal”, denotatur quod illa res, quae est alba, sit animal, ita quod haec sit vera : “Hoc est animal”, demonstrando illam rem, quae est alba et propter hoc pro illa re subjectum supponit [...]. Nam per istam : “Sortes est albus” denotatur, quod Sortes est illa res, quae habet albedinem, et ideo praedicatum supponit pro ista re, quae habet albedinem [...]. Et ideo si in ista “Hic est angelus”, subjectum et praedicatum supponunt pro eodem, propositio est vera. Et ideo non denotatur, quod hic habeat angelitatem [...] sed denotatur, quod hic sit vere angelus [...]. Similiter etiam per tales propositiones : “Sortes est homo”, “Sortes est animal”... denotatur quod Sortes vere est homo et vere est animal [...]. Denotatur quod est aliqua res, pro qua stat vel supponit hoc praedicatum “homo” et hoc praedicatum “animal” » (*Summa* II, 2). Il existe au moins un exemple, tiré de l'*Elementarium logicae* et cité par Maierù (1972, p. 98), de *denotare* à la voix active, dans lequel Ockham fait la distinction entre deux sens de *appellare*. Le premier est celui d'Anselme, tandis qu'Ockham écrit, à propos du second : « aliter accipitur appellare pro termino exigere vel denotare seipsum debere suam propriam formam ». Il paraîtrait ici que *denotare* soit mis pour « régir » (ou requérir) ou pour postuler une coréférence dans le cadre du contexte linguistique.

266 Pour cette utilisation de *denotari*, voir *Quaestiones in libros physicorum* 3, Corvino dir., *Rivista critica di storia della filosofia* X, 3-4, mai-août 1955.

267 Maierù (1972) cite Pierre de Mantoue : « Verba significantia actum mentis ut “scio”, “cognosco”, “intelligo”, etc. denotant cognitionem rerum significatarum a terminis sequentibus ipsa verba per conceptum. » Aussitôt après cette phrase, Pierre donne un exemple : « Unde ista propositio “tu cognoscis Socratem” significat quod tu cognoscis Socratem per hunc conceptum “Socratem” in recto vel obliquo » (*Logica*, 19vb-20ra). Il est clair que *denotare* et *significare* sont plus ou moins équivalents, et qu'ils sont tous deux employés pour parler des aptitudes propositionnelles – thème intensionnel par excellence.

268 Ce chapitre est une refonte de « La lingua universale di Ramón Lullo » (in *Cahiers Ferdinand de Saussure* 45, 1991, dédié à Luis J. Prieto), « Pourquoi Lulle n'était pas un kabbaliste » (in *Magie du Livre, Livres de Magie* – colloque de la Sorbonne organisé par l'Association pour la recherche et l'information sur l'ésotérisme, Paris, La Table d'Emeraude) et « I rapporti tra Revolutio Alphabetaria e lullismo » (Colloque international d'études pour le cinquantième anniversaire de la mort de Pic de la Mirandole, Mirandola, 4-8 octobre 1994, in Gian Carlo Garfagnini éd., *Giovanni Pico della Mirandola*, Firenze, Olschki, 1997). Ces thèmes sont développés in Eco 1993.

269 Burgonovus, *Cabalisticarum selectiora, obscurioraque dogmata*, Venetiis, apud Franciscum Franciscum Senensem 1569 ; Paulus Scalichius, *Encyclopedia seu orbis disciplinarum tam sacrarum quam prophanarum Epistemon*, Basel, 1559 ; *Les Œuvres de M. Jean Belot curé de Milmonts, professeur aux sciences divines et célestes. Contenant la chiromence, physionomie, l'Art de Mémoire de Raymond Lulle, traité des divinations, augures et*

songes, les sciences sténographiques etc., Rouen, Jean Berthelin, 1669.

270 *Disquisitionum magicarum libri sex*, Mainz, König, 1593.

271 *Apologie pour tous les grands hommes qui ont été accusés de magie*, Paris, 1625.

272 *Arithmologia, Sive De abditis Numerorum Mysteriorum*, Romae, Ex Typographia Varesij, 1665.

273 Le nombre de permutations possibles est donné par la factorielle de n ($n!$), que l'on calcule ainsi : $1*2*3...*n$. Par exemple, 3 éléments A, B, C peuvent être combinés en 6 triplets (ABC, ACB, BAC, BCA, CAB, CBA) qui se distinguent uniquement par l'ordre des éléments.

274 La formule est $n!/(n-t!)$. Par exemple, étant donné 4 éléments A, B, C, D, on peut les disposer en 12 paires possibles.

275 La formule est $n!/t!(n-t!)$. Étant donné les 4 éléments A, B, C, D, ils se combinent en 6 paires possibles.

276 Les gravures qui suivent sont tirées de Bernard de Lavinhetta, *Practica compendiosa artis Raymundi Lulli*, Lugduni, 1523.

277 On verra par ailleurs que Lulle entend par terme moyen quelque chose de différent de ce qu'entendait la syllogistique scolastique. Quoi qu'il en soit, des combinaisons autoprédictatoires comme BB ou CC sont exclues de cette première table, car pour Lulle, la prémisse « La bonté est bonne » ne permet pas de trouver un terme moyen (cf. Johnston 1987, p. 234).

278 Nous nous en tenons, pour les références aux textes de Lulle, à l'édition Zetzner de 1598, car c'est sur la base de cette édition que la tradition lulliste se diffuse au cours des siècles suivants. Par *Ars magna*, nous entendrons donc l'*Ars generalis ultima*, qui a pour titre *Ars magna et ultima* dans l'édition de 1598.

279 Athanasius Kircher, *Ars magna sciendi*, Amsterdam, Jansson, 1669.

280 Macrobe, *Commentaire au songe de Scipion*, livre I, trad. Mireille Armisen-Marchetti, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 80. (N.d.T.)

281 Que le procédé participatif ou émanatif aille ensuite des racines au feuillage est simplement matière de convention iconographique. Il suffit de voir comment Kircher construit, dans l'*Ars magna sciendi*, sur un modèle similaire à l'arbre porphyrien, son arbre des sciences avec les dignités au sommet. Chez Lulle, dans une œuvre comme le *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1304), la hiérarchie des êtres est représentée comme une échelle le long de laquelle l'artiste remonte des effets aux causes, du sensible à l'intelligible et vice versa.

282 « Nous sommes [...] à mille lieues de la logique formelle des modernes. Nous avons affaire à une logique matérielle au plus haut degré, donc aussi à une espèce de Topique ou d'art inventif » (Platzek 1953, p. 579). Et « la vérité ou la correction logique n'est jamais appréciée formellement pour sa valeur propre, mais toujours en référence à la vérité gnoséologique » (Platzek 1954, p. 151).

283 Cf. Johnston 1987, chapitre 15 (« Natural middle »), où ces points sont argumentés de manière approfondie et convaincante. « [L'Ars] ne requiert pas une cohérence systématique et déductive entre ses arguments : elle est capable d'offrir sans répéter une explication analogique toujours nouvelle du même concept ou de la même idée, ou de réaffirmer la même vérité en des termes différents. Cela explique aussi bien le volume que le caractère exhaustivement répétitif des presque 240 écrits que nous connaissons de Lulle » (Johnston 1987, p. 7).

284 Pour sa part, Agrippa part du principe que « quoique tous les démons ou intelligences parlent le langage des nations auxquelles ils président, néanmoins ils ne parlent jamais, à ceux qui savent l'hébreu, d'autre idiome que celui-là » ; « Et ces noms [...], bien que de son et de signification inconnus, doivent avoir selon les principes secrets de la

philosophie, avouons-le, plus de force en œuvre magique que les noms significatifs, lorsque l'esprit stupéfié par leur énigme et tendu de toute la force de sa pensée, croyant fermement qu'ils recouvrent quelque chose de divin, fait résonner ces paroles et ces noms avec révérence, quoiqu'il ne les comprenne pas, à la gloire de la divinité » (*De occulta philosophia libri III*, Parisiis, Ex Officina Jacobi Dupuys 1567, III, 23 et 26 ; trad. fr. : *La philosophie occulte ou La magie* de H.C. Agrippa, *Livre troisième contenant la magie cérémoniale*, Paris, Editions Traditionnelles 1963, p. 98 et 118 – N.d.T.). John Dee évoque des anges, d'une célestialité incertaine, avec des invocations comme *Zizop*, *Zchis*, *Esiasch*, *Od*, *laod* (cf. *A True and Faithful Relation*, London, Printed by D. Maxwell for T. Garthwait, 1659).

285 Hillgarth (1971, p. 283) affirme que Pic, plus intéressé par le kabbalisme que par l'art lullien, avait cité Lulle parce qu'il était plus connu que la kabbale hébraïque. Au sujet d'une différence de nuances sur ce point, voir Zambelli 1965 (éd. 1995, p. 59, n. 14).

286 D'après la traduction d'un kabbaliste chrétien de France, Nicolas Le Fèvre de la Boderie ; voir Secret 1964, p. 19-20. (N.d.T.)

287 *La piazza universale di tutte le professioni del mondo, Nuovamente ristampata & posta in luce, da Thomas Garzoni di Bagnacavallo. Aggiuntovi in questa nuova Impressione alcune bellissime Annotazioni a discorso per discorso*, in Venetia, Appresso Roberto Maietti, 1599.

288 *Artis kabbalisticæ, sive sapientiæ divinæ academia : in novem classes amicissima cum brevitate tum claritate digesta*, Parisiis, Apud Melchiorum Nondiere, 1621.

289 *Traité des chiffres, Ou Secrètes Manières d'Ecrire*, A Paris Chez Abel L'Angelier, 1587.

290 *Cryptomenytices et cryptographiæ libri ix*, Lunaeburgi, Excriptum typis Johannis Henrici Fratrum, 1624.

291 *De lampade combinatoria lulliana*, Wittenberg, Zacarias Cratius, 1587 (inséré dans l'édition lullienne Zetner 1598, avec *De Lulliano Specierum Scrutinio*, *De Progressu Logicæ Venationis*, *De Lampade Venatoria Logorum*).

292 *In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco Commentarius*, Romæ, Apud Victorium Helianum, 1570.

293 La date d'élaboration de cet ouvrage, probablement publié à Leszno en 1648, est incertaine (vers 1644-1648).

294 Ce chapitre est une réélaboration de l'article « Una parodia di linguistiche non illuministiche » (numéro spécial de *Lingua e stile* xxx, 1, mars 1995, à la mémoire de Luigi Rosiello, p. 47-62), paru ensuite sous le titre *Il linguaggio della terra australe*, Milano, Bompiani, 2004, édition numérotée hors commerce. Tous les thèmes de cet essai sont développés dans différents chapitres de Eco 1993.

295 Foigny publie anonymement *La Terre australe connue* (Vannes, Verneuil – en réalité Genève, La Pierre) en 1676. Une deuxième édition, revue par l'abbé François Ragueneau, sort en 1692, à partir de laquelle seront publiées les suivantes, comme *Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voyage de la Terre Australe. Contenant les coutumes & les moeurs des Australiens, leur Religion, leurs Exercices, leurs Etudes, leurs Guerres, les Animaux particuliers de ce Pais, & toutes les raretez curieuses qui s'y trouvent*. A Paris, Chez Claude Barbin, au Palais, sur le second Perron de la Sainte Chapelle.

296 A ce sujet, nous renvoyons au paragraphe 1.3.5 de ce volume.

297 Les citations qui suivent sont issues de Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue* (1676), éd. Pierre Ronzeaud, Paris, Société des textes français modernes, 1990, chap. ix, p. 161 et suiv. Nous avons rétabli ici l'orthographe moderne. (N.d.T.)

298 Je renvoie dans ce volume à l'essai « Sur Lulle, Pic et le lullisme » (chapitre 10).

299 *Œuvres et lettres*, textes présentés par A. Bridoux, Paris, Gallimard, 1953, p. 915. (N.d.T.)

300 Ce chapitre a été publié sous le titre « La linguistica anti-illuministica di Joseph de

Maistre », in *Studi orientali e linguistici* V, 1995-1996, recueil de textes à la mémoire de Luigi Rossiello.

301 Communication personnelle présentée au cours d'un débat sur Eco 1993.

302 Pour les citations et les renvois aux pages, voir Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence*, Lyon, 1822 (reprod. de l'éd. de Paris, 1821). (N.d.T.)

303 Version revue du chapitre « Il silenzio di Kant sull'ornitorinco », in F. Albano Leoni et al. éd., *Ai limiti del linguaggio*, Bari, Laterza, 1998. Ce thème est plus longuement traité in Eco 1997, chapitre 2.

304 *Une introduction à la sémantique*, trad. Louis-Jean Calvet, Paris, Payot, 1969. (N.d.T.)

305 On utilisera, pour les œuvres de Kant, les sigles suivants : *Critique de la raison pure* (CRP/1 et CRP/2 selon qu'il s'agit de la première ou de la seconde édition), *Critique de la faculté de juger* (CFJ), *Prolégomènes* (P), *Logique* (L), *Opus Postumum* (OP), dans les traductions citées dans les références bibliographiques.

Pour la CRP, la traduction citée est celle de A. Tremesaygues et B. Pacaud (Quadrige PUF) ; les renvois à la pagination donnent chaque fois celle de l'édition de l'Académie de Berlin d'abord, puis celle de la traduction française. (N.d.T.)

306 *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 88.

307 Certains écrits précritiques comme « De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible » (*Dissertation de 1770*, §10) présentent déjà un intérêt pour la sémiotique, tandis que dans *l'Anthropologie* (I, 38-39), à un âge avancé, Kant esquissait (du moins comme service didactique) le sommaire d'une théorie du signe – non original, redevable aux doctrines traditionnelles, de Sextus Empiricus à Locke et peut-être à Lambert, mais qui démontre un intérêt respectueux pour la thématique sémiotique. Au sujet de Kant et la sémiotique, voir Garroni 1972 et 1977.

308 Cf. la note 12 à *l'Introduction* de Diego Marconi et Gianni Vattimo pour l'édition italienne de Rorty 1979.

309 Voir les objections de Marconi-Vattimo dans *l'Introduction* à l'édition italienne de Rorty 1979, p. XIX.

310 Je dois cette réflexion à Ugo Volli (communication personnelle).

311 Bien que pour ces *Grundsätze*, la traduction de Colli soit préférable (« Propositions fondamentales de l'entendement pur »), je préfère – pour éviter toute confusion – m'en tenir à la dénomination plus traditionnelle de *principe*, étant donné que j'utiliserai souvent *proposition* comme contenu d'un énoncé.

312 *Gesammelte Schriften, Band XXVIII*. Vierte Abteilung. Vorlesung. Fünfter Band. Erste Hälfte, De Gruyter, Berlin, 1868, p. 221-301.

313 In P §18, il est également question d'un genre superordonné de jugements empiriques (*Empirischen Urteile*), qui trouvent leur fondement dans la perception des sens, et par rapport auxquels les jugements d'expérience ajoutent les concepts qui tirent leur origine de l'entendement pur. Ce qui différencie ces jugements empiriques des jugements perceptifs n'est pas clair, mais peut-être (sauf à vouloir faire de la philologie kantienne) peut-on restreindre ici la confrontation aux jugements perceptifs et aux jugements d'expérience.

314 CRP/2, p. 107 ; fr. p. 107-108. Par conséquent, au sujet de la différence entre jugement perceptif et jugement d'expérience, « la question n'est pas du tout résolue » (Martinetti 1946, p. 65). Cassirer (1918) s'en était également aperçu, bien qu'il y fasse seulement allusion dans la note 20 du chapitre III, 2 : « On remarque qu'une exposition similaire de la connaissance empirique [...] n'est pas tant la description d'un effectif donné-de-fait que la construction d'un cas limite [...]. En soi, pour Kant, aucun "jugement singulier" n'est donné qui ne revendique déjà quelque forme d'"universalité" ; il n'existe pas

de proposition “empirique” qui n’inclue en soi une affirmation *a priori* : puisque la forme même du jugement contient déjà cette revendication d’une “validité objective universelle”. » Pourquoi n’a-t-il mis qu’en note une affirmation d’une telle importance ? Parce que Cassirer sait qu’il extrapole, suivant le bon sens et une cohérence systématique, ce que Kant aurait dû dire en toutes lettres, en excluant toute autre formulation ambiguë.

315 Nous laissons ici en suspens la question de savoir s’il a ou non perçu les pierres (mais il a pour ainsi dire refoulé le percept), ou s’il ne les perçoit qu’au moment même où il répond, en interprétant des souvenirs de sensations visuelles encore déconnectées.

316 Voir à ce sujet Garroni (1968, p. 123 ; 1986, III, 2, 2) ainsi que De Mauro (1965, II, 4).

317 Plaçons-nous du point de vue d’un Adam hypothétique qui verrait un chat pour la première fois, sans avoir jamais vu d’autres animaux. Pour cet Adam, le chat sera schématisé comme une « chose qui se meut », qualité qui, à ce stade, le fera ressembler à l’eau et aux nuages. Mais on imagine aisément qu’Adam ne tardera pas à placer le chat, avec les chiens et les poules, parmi les corps mobiles réagissant de façon imprévisible à l’une ou l’autre de ses sollicitations et de façon assez prévisible à son appel, le distinguant ainsi de l’eau et des nuages, qui semblent bien se mouvoir, mais restent insensibles à sa présence.

318 Il s’agit de ce que, dans le chapitre « Cornes, sabots, chaussures » (Eco 1990, IV.2), je définissais comme *abduction créative*. Voir également, à ce sujet, Bonfantini et Proni 1983. Même si le postulat de l’éther s’est ensuite révélé erroné, il a relativement bien fonctionné pendant longtemps ; or les abductions (pensons à la théorie des épicycles et des déférents) se révèlent bonnes lorsqu’elles tiennent longtemps, jusqu’à ce qu’apparaisse une autre abduction, plus adéquate, plus économique et plus puissante.

319 C’est-à-dire, comme l’explique Paci (1957, p. 185), que les concepts empiriques sont fondés non pas sur la nécessité, mais sur la *possibilité* : « la synthèse est impossible sans le temps, donc sans le schème, sans l’image qui est toujours quelque chose de plus que la simple projection, quelque chose de nouveau ou, dirions-nous, de projetant, quelque chose d’ouvert à l’avenir, au possible ».

320 Voir Apel 1995. Le sujet transcendantal de la connaissance devient la communauté qui, de façon presque évolutionniste, se rapproche de ce qui pourrait devenir connaissable « in the long run », à travers un processus d’essais et d’erreurs. Voir aussi Apel 1975. Cela incite à relire la polémique anticartésienne et le refus d’admettre l’existence de données inconnaissables, qui pourrait aussi se définir comme une prise de distance, prudente et préventive, de l’idée kantienne de chose en soi. L’Objet Dynamique est, au départ, une chose en soi, mais au cours du processus d’interprétation, il se révèle de plus en plus – même si ce n’est que potentiellement – adéquat.

321 C’est en ce sens qu’il faut lire la récupération de Kant par Popper (1969). « Kant était fondé à dire : “L’entendement ne puise pas ses lois de la nature, mais les lui prescrit”. Or, considérer que ces lois sont nécessairement vraies ou que nous réussissons inmanquablement à les prescrire à la nature constitue une erreur. La nature, dans bien des cas, résiste très bien et nous contraint à nous défaire de ces lois parce qu’elles se trouvent réfutées ; mais tant que nous demeurons en vie, nous pouvons faire de nouvelles tentatives » (I, 1, v ; fr. p. 82). Popper reformule donc la proposition kantienne ainsi : « L’entendement ne tire pas ses lois de la nature, mais tente – en y réussissant dans des proportions variables – de lui prescrire des lois librement inventées par lui » (I, 8 ; fr. p. 286).

322 Cet essai a d’abord paru in G. Manetti éd., *Leggere i « Promessi Sposi »* (Milano, Bompiani, 1989) et a été republié ensuite in U. Eco, *Tra menzogna e ironia* (Milano, Bompiani, 1998).

323 Toutes les citations de ce chapitre sont extraites de la traduction française des *Promessi Sposi* par Yves Branca, *Les fiancés*, Paris Gallimard, 1995. (N. d. t.)

324 Le terme *bravo* désigne une réalité italienne qui n’a pas d’équivalent en français.

Manzoni en fournit une explication détaillée dans le chapitre I, lors de la rencontre de don Abbondio avec deux *bravi* : ce sont des sbires, des hommes de main – généralement de mauvaises mœurs – au service de gentilshommes pour assurer leur protection et effectuer, au besoin, quelque besogne criminelle. (N.d.T.)

325 C'est le surnom donné à un homme réputé pour sa capacité à résoudre les situations les plus compliquées (en l'occurrence : empêcher le mariage forcé avec don Rodrigue qui menace Lucia, pour qu'elle puisse épouser Renzo) ; il est formé à partir du verbe *azzeccare* : deviner, et du substantif *garbuglio* : enchevêtrement, embrouillamini. Yves Branca propose en note de le traduire par « docteur Chicaneau ». (N.d.T.)

326 Le terme « oigneur » traduit l'italien *untore* (formé sur le verbe *ungere* : enduire, oindre), utilisé pour désigner toute personne soupçonnée de répandre la peste. (N.d.T.)

327 Le terme *monatto* désigne celui qui, pendant les épidémies de peste, était chargé du transport des malades et de l'enterrement des morts. (N.d.T.)

328 Chapitre initialement écrit pour le recueil *Studi di semiotica interpretativa*, sous la direction de C. Paolucci (Milano, Bompiani, 2007), qui réunit des contributions présentées au cours des années 2004-2005 et 2005-2006 à la Scuola Superiore di Studi Umanistici de Bologna.

329 J'avais déjà reconnu ce problème dans la première édition de mon travail, sans toutefois le définir comme aporie (à cause de la timidité qu'un étudiant en maîtrise peut éprouver envers le Grand Homme auquel il se mesure) ; je ne l'ai pleinement reconnue comme telle que dans la Conclusion de l'édition de 1970. Sans vouloir reprendre l'intégralité de ma démonstration haletante, je ne reporte ici, obéissant au devoir de la chronique, que mes conclusions (Eco 1970, VIII, 1) : « Tout plaisir esthétique éprouvé face aux formes naturelles est théorétiquement possible mais – par nécessité théorétique – impossible pratiquement. Tout plaisir esthétique éprouvé face aux formes artificielles est théorétiquement impossible mais – par nécessité théorétique – le seul dont nous est donnée la possibilité pratiquement. C'est le résultat logique d'un processus déductif réalisé avec les moyens apprêtés par le système. Et il contredit le système. »

330 Cf. CP 1.307 : « any feeling must be identical with any duplicate of it », donc l'icône est une *likeness* non au sens où elle ressemble à quelque chose d'autre, mais parce qu'elle est le phénomène qui fonde tout jugement possible de ressemblance, sans pouvoir être fondé par lui. C'est ce qui explique le choix du terme, peut-être distrayant, d'« iconisme primaire ».

331 Or Claudio Paolucci (communication personnelle) me suggère qu'« évidemment, la sensation de brûlure par la cafetière est aussi pour Peirce une Primarité, c'est-à-dire "l'émergence de quelque chose de nouveau". Sauf que chez Peirce, elles n'apparaissent pas isolément, parce que si c'était le cas, rien ne pourrait les unir. Elles apparaissent en relation l'une avec l'autre, de cette façon dans une espèce d'existence (CP 6.199). L'émergence des Primarités à travers leur opposition les unes aux autres (Secondarités), à partir de la régularité de l'habitus (Tertiarités), est pour Peirce un événement (CP 6.200), c'est-à-dire une singularité, un point où quelque chose se passe. [...] De cette manière, la spontanéité de la Primarité, dont Peirce souligne la nature irrégulière et singulière (CP 6.54), ne se révèle pas être autre chose qu'un écartement infinitésimal de la loi et de la régularité à partir de laquelle on produit (CP 6.59). Peirce appelle habitus, ou Tertiarité, cette régularité même à partir de laquelle il est possible de générer la spontanéité singulière des Primarités dans leur opposition les unes aux autres (Secondarités). [...] C'est-à-dire, en quelque sorte, que la spontanéité même de l'événement, de l'émergence de quelque chose de nouveau (Primarité) n'est autre que l'habitus d'une série régulière (Tertiarité) qui s'en différencie en certains points déterminés : le singulier émerge toujours du régulier, dont il se détache en fonction d'un effet d'instabilité [...]. De cette façon, du moment que, comme le dit Peirce, les Primarités ne naissent pas isolément, la sensation de douleur qui émerge dans l'exemple du café du matin (Primarité) est une qualité qui émerge d'un fond d'habitudes expérientielles, qu'elle aussi, du reste, prend parfaitement en considération (se lever le matin, prendre la cafetière, la mettre sur le feu, ne pas allumer le gaz trop fort, positionner la cafetière au bon endroit : toute une syntaxe d'habitus et de régularités de l'expérience

quotidienne). C'est alors que la sensation de douleur (Primarité) surgit sur un fond d'habitudes (Tertiarité) qui ne l'impliquaient pas (il n'est pas régulier d'éprouver de la douleur dans le « script » du petit-déjeuner), et elle ne peut apparaître qu'en opposition (Secondarité) avec ce fond d'habitus. Nous retrouvons ici, même au niveau cognitif, le *pattern* de la Logique des Relatifs : sur la base d'une série de régularités et d'habitudes qui définissent les lois de mon petit-déjeuner (Tertiarité) peut se créer une tendance à s'en distinguer, d'où émerge quelque chose de nouveau, quelque chose que la régularité du système local ne prévoit pas. La Primarité est un événement de ce type, qui surgit en opposition (Secondarité) à un fond régulier de Tertiarité ».

332 « Teoria e pratica dei confini ». Mais Varzi reprenait des thèmes déjà traités in Smith et Varzi 2000, p. 401-420.

333 Le terme italien *confinare* recouvre plusieurs sens, dont ceux principalement de « limite », de « frontière » et au pluriel, de « confins ». Nous retiendrons ici le terme de « frontière », qui nous semble le plus approprié. (N.d.T.)

334 En se référant toutefois au *Phèdre* (où Platon recommandait de démembrer l'être en suivant ses nervures naturelles, « en se gardant d'en déchirer aucune partie comme un mauvais boucher »), il rappelait que si toutes les frontières étaient le produit d'une décision conventionnelle, notre connaissance du monde se réduirait alors à une connaissance des cartes que nous en avons dessinée (exemple de substitution totale des faits par les interprétations). Mais, sans postuler une solution totalement réaliste (en vertu de laquelle le monde se présenterait à notre expérience déjà pré-confectionné en objets, en événements et en propriétés naturelles), il citait ma proposition (tirée de K&O) comme solution de compromis : bien que dans des civilisations différentes, le veau soit coupé de façons différentes (de sorte que le nom de certains plats n'est pas toujours traduisible d'une langue à l'autre), il serait très difficile de concevoir un morceau qui présente à la fois le bout du museau et de la queue. Quand bien même il n'y aurait pas, dans le monde, des sens obligés, il y aurait toutefois des sens interdits, c'est-à-dire des limites objectives à notre possibilité d'organiser le contenu de l'expérience.

335 Il faudrait ouvrir ici un nouveau contentieux : pourquoi quelque chose attire mon attention, au détriment de quelque chose d'autre ? Mais reconstruire une théorie de l'attention chez Peirce va au-delà de mes capacités, et des objectifs de cet essai.

336 *Physique*, 263a-263b.

337 Cité par Zellini, citant à son tour Whitehead, *Process and Reality*, II, 2. A en croire Whitehead, ce passage de James proviendrait de *Some Problems in Philosophy*, X. Cependant, Whitehead avoue lui aussi être redevable de cette citation de James à un autre auteur. Bel exemple de *regressio in infinitum*. En accord avec ma propre position, je m'en tiens là, étant donné que je ne suis pas *jamesologue*.

338 S'ouvre alors un autre problème d'*ologie* : celui de redéfinir le concept peircien de pertinence. Je passe, comme on dit, le témoin à d'autres.

339 Réélaboration d'une recension écrite pour *La Rivista dei Libri* (17.1991) et consacrée à la réédition de *L'Esthétique* crocienne chez Adelphi. Reprise ensuite sous le titre « Croce et l'intuition » dans Eco 1997.

340 L'œuvre, qui paraît chez Sandron en 1902 (Croce avait alors trente-quatre ans), représentait le point d'arrivée d'un travail commencé en novembre 1898. Rééditée, toujours par Sandron, en 1904, elle passe ensuite chez Laterza en 1908, et atteint sa neuvième édition – la dernière du vivant de l'auteur – en 1950. Pour trois rééditions au moins, l'auteur avait écrit trois nouvelles préfaces (datées de novembre 1907, septembre 1921 et janvier 1941), qui expliquaient certaines corrections effectuées progressivement (cf. Maggi 1989), afin de rendre son œuvre plus cohérente avec le développement de sa pensée ultérieure (la *Logique*, la *Philosophie de la pratique*, la *Théorie et histoire de l'historiographie*, et naturellement, le *Bréviaire d'esthétique*, l'*Aesthetica in Nuce*, les *Problèmes d'esthétique*, les *Nouveaux essais d'esthétique*, la *Poésie*). Puisque l'auteur, après l'édition de 1941, n'a plus apporté de modifications à son œuvre, on doit présumer qu'il la considérait comme actuelle encore au milieu du siècle ; c'est donc à partir de cette réédition que l'on peut travailler.

341 Je renvoie à De Mauro 1965, IV.

342 Pour chaque citation, nous renvoyons à la pagination de l'édition italienne, puis à celle de l'ancienne mais unique traduction française complète, par Henri Bigot, *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, Paris, Giard et Brière, 1904 – qu'il nous a fallu parfois modifier. (N.d.T.)

343 Outre le sens de « gâchis », le terme *guazzabuglio* a d'abord le sens de « fouillis, confusion, mélange désordonné », que nous retenons pour la suite du propos. (N.d.T.)

344 *Cultura e vita morale*, 3^e éd., Bari, Laterza, 1955, p. 211.

345 Giambattista Vico, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. Alain Pons, Fayard, 2001, p. 201-202. (N.d.T.)

346 « Je connus le tremblois de la marine », Dante, *Purgatoire* I, 117 (trad. André Pézard). (N.d.T.)

347 Allusion à un vers de Dante : *ha l'abito dell'arte e man che trema* (*Paradis* XIII, 78 ; trad. André Pézard). (N.d.T.)

348 In *Rime* 151. « Le grand artiste, ne conçoit nulle idée/ qu'un bloc de marbre en soi ne circonscrive/ de sa gangue, et seule la concrétise/ la main obéissant à l'intellect » (*Poésies. Rime*, éd. bilingue, trad. Adelin Charles Fiorato, Paris, Les Belles Lettres, 2004). (N.d.T.)

349 Nouvelle allusion à un vers de Dante : *dolce colore d'oriental zaffiro* (*Purgatoire* I, 13 ; trad. André Pézard). (N.d.T.)

350 Guido da Verona, *I promessi sposi di Alessandro Manzoni e Guido da Verona*, Milano, Unitas, 1937, p. viii-xiii).

351 Initialement présenté sous forme de communication au congrès « La semantica fin de siècle : dalla fondazione di Michel Bréal all'attualità della ricerca », qui s'est tenu en novembre 1997 au Centro di Studi Semiotici e Cognitivi de l'Université de San Marino, cet essai a ensuite été publié sous le titre « Cinque sensi di *semantica* » sur VS 88/89, août 2001.

352 La dernière fois que j'ai vu Derrida, quand il était encore des nôtres, c'était à Paris, chez des amis communs ; nous avons discuté et nous sommes très bien entendus. Il m'a proposé de me raccompagner chez moi, je lui ai dit qu'il pouvait me laisser au carrefour de la Croix-Rouge, Derrida a parfaitement compris ce que je lui disais et m'a gentiment déposé à la Croix-Rouge, pas à la gare de l'Est.

353 Le mot italien *cagna* (féminin de *cane*) signifie au sens propre « chienne » et désigne au sens figuré soit une femme de tempérament violent, soit une actrice ou une chanteuse dépourvue de talent. (N.d.T.)

354 « Comprendre une proposition, c'est savoir ce qui a lieu quand elle est vraie » (Wittgenstein 1922, 4.024). Cependant, nous connaissons les conditions de vérité de la proposition le 2 août 1810 à midi, il y a un nombre impair de chats vivants, mais il est improbable qu'aujourd'hui, comme dans le futur, quelqu'un soit en mesure de prouver qu'elle soit vraie ou fausse.

355 Voilà en tout cas ce que pensait Tarski en 1944 : « Nous pouvons accepter la conception sémantique de la vérité sans renoncer à quelque comportement gnoséologique que ce soit ; nous pouvons rester des réalistes naïfs, des réalistes critiques ou des idéalistes, des empiristes ou des métaphysiciens – ou quelque autre chose que nous étions avant. La conception sémantique est complètement neutre à l'égard de toutes ces questions. »

356 Ce chapitre est une réélaboration d'une intervention initialement présentée (en confrontation directe avec Gianni Vattimo) au colloque *Autour d'Umberto Eco. Signes, représentations, interprétations*, qui a eu lieu à l'Université de Sofia en novembre 2004 (parue sous le titre « La notion de limite », *Divinatio* 21, 2005, p. 11-30), puis reprise comme « Weak Thought and the Limits of Interpretation », in Santiago Zabala éd., *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Montréal, McGill U.P., 2007, p. 37-56.

357 Ma recension avait été publiée dans *Alfabeta* (9.1.1980) puis reprise dans *Sette anni di desiderio*, Milano, Bompiani, 1983.

358 Pour Derrida, la déconstruction n'était pas une méthode de critique artistique ou littéraire, mais une méthode d'interrogation des textes philosophiques. Il a toujours soutenu que toute lecture doit s'en tenir à des « garde-fous », des *guardrails*, des glissières de sécurité contrôlant philosophiquement la libre dérive des interprétations.

359 Je me rends compte que cette hypothèse touche de près la notion schellingienne d'Absolu, où il n'y a plus de distinction entre un sujet qui pense la chose en soi et ce qui était d'abord considéré comme la chose en soi. Mais peut-être Schelling était-il beaucoup moins « idéaliste » (au mauvais sens du terme) qu'on n'a bien voulu le croire – peut-être était-il plutôt spinoziste. Il ne voulait pas dire qu'il n'existe pas quelque chose hors de la pensée, ni que le monde est une création du sujet, mais que sujet et objet sont deux aspects de la même substance universelle – et que si nous (la culture), nous connaissons certainement le monde dans la ou les formes où nous le pensons, c'est précisément parce que nous en faisons partie.

360 Références données dans la bibliographie en fin de volume.

361 *Ibid.*

362 Toutes les citations bibliques de ce chapitre sont issues de *La Bible de Jérusalem*, trad. fr. sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, Paris, Ed. du Cerf, 2003. (N.d.T.)

363 Toutes les citations qui suivent (et les renvois à la pagination) sont issues de la traduction française, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie* (1966). (N.d.T.)

364 Ce sous-titre fait allusion à une histoire de l'univers de Mickey Mouse, intitulée en italien *Topolino contro Macchia Nera* (« Mickey contre Tache Noire »), dont le personnage de *Macchia Nera* (*Phantom Blot* en anglais) fut connu en France d'abord sous le nom de Tache Fantôme, puis Fantôme Noir. (N.d.T.)

Références bibliographiques

ANGELINI, Cesare

1969 « Introduzione e commento all'*Apocalisse* ». In *Apocalisse Xilografica Estense*, Parma, Franco Maria Ricci.

APEL, Karl-Otto

1975 *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt, Suhramp.

1995 « Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution : A Peircean or quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of post-Kantian Philosophy ». In Ketner 1995.

APRESJIAN, Jurij, D.

1962 « Analyse distributionnelle des significations et des champs sémantiques structurés ». In *Langages* 1, 1966.

ARISTOTELES LATINUS

1968 *De Arte Poetica* (trad. Guillelmi et trad. Hermann), Bruxelles, Desclée.

1978 *Rhetorica* (trad. Vetus et trad. Guillelmi), Leiden, Brill.

ASSUNTO, Rosario

1961 *La critica d'arte nel pensiero medievale*, Milano, Il Saggiatore.

AUERBACH, Heinrich

1944 « Figura ». In *Neue Dantenstudien* 5 (trad. fr. partielle de Diane Meur, in *Ecrits sur Dante*, Paris, Macula 1998, p. 211-220).

BALME, David M.

1961 « Aristotle's Use of Differentiae in Zoology ». In S. Mansion, éd., *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain.

BARSALOU, Lawrence

1992 « Frames, Concepts and Conceptual Fields ». In A. Lehrer et E. Feder Kittay, éd., *Frames, Fields and Contrasts*, Hillsdale, Erlbaum.

BARTHES, Roland

1964 « Eléments de sémiologie ». In *Communications* 4.

BAUDRY, Léon

1958 *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Etude des notions fondamentales*, Paris, Lethielleux.

BÄUMKER, Clemens

1923 « Die europäische Philosophie des Mittelalters ». In *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 2^e éd., Berlin, Teubner.

BEATUS DE LIÉBANA

1985 *Sancti Beati a Liébana Commentarius in Apocalypsin*, Romae, Typis Officinae Poligraphicae.

BELTRAN, Evencio

1998 « Les questions sur la Rhétorique d'Aristote de Jean de Jandun ». In G. Dahan et I. Rosier-Catach, éd. 1998.

BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, Maria Teresa

1969 *La Logica di Abelardo*, Firenze, La Nuova Italia.

1987 « L'intellettuale ». In J. Le Goff, éd., *L'uomo medievale*, Bari, Laterza (trad. fr. de Monique Aymard, Jean-Jacques Marie et

Joanna Arnold-Moricet, *L'homme médiéval*, Paris, Ed. du Seuil, 1989).

BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, Maria Teresa, éd.

1981 *Le enciclopedie dell'Occidente medievale*, Torino, Loescher.

BERG, Jan

1983 « Aristotle's Theory of Definition ». In *Atti del congresso internazionale di storia della logica*, 4-8 décembre 1982, Bologna, Clueb.

BERTINI, Ferruccio

2003 « Da Cicerone alla *Poetria Nova* di Geoffroy de Vinsauf ». In L. Calboli Montefusco, éd., *Papers on Rhetoric V*, Roma, Herder.

BIARD, Joël

1998 « Science et rhétorique dans les Questions sur la Rhétorique de Jean Buridan ». In Dahan et Rosier-Catach, éd. 1998.

BIERWISCH, Manfred

1970 « Semantics ». In J. Lyons, éd., *New Horizons in Linguistics*, Harmondsworth, Penguin.

1971 « On Classifying Semantic Features ». In D.D. Steinberg et L.A. Jakobovits, éd., *Semantics*, London, Cambridge University Press.

1986 « Semantics ». In T.A. Sebeok, éd., *Encyclopedic Dictionary of Semiotics 2*, Berlin, Mouton de Gruyter.

BINKLEY, Peter

1997 « Preachers' Response to the Thirteenth Century Encyclopedism ». In Binkley, éd. 1997.

BINKLEY, Peter, éd.

1997 *Pre-Modern Encyclopedic Texts*, Leiden, Brill.

BLACK, Deborah

1990 *Logic and Aristotles Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden, Brill.

BLACK, Max

1955 « Metaphor ». In *Proceedings of Aristotelian Society* 55.

1979 « More about Metaphor ». In Ortony, éd. 1979.

BOAS, George

1973-74 « Teriophily ». In *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Scribner's Sons.

BOEHNER, Philothesus

1958 « Ockham's Theory of Signification ». In E. Buytaert, éd., *Collected Articles on Ockham*. St. Bonaventure, New York-Louvain-Paderborn, The Franciscan Institute (d'abord publié in *Franciscan Studies*, 6, 1946).

BOGGESE, W.F.

1970 « Aristotles Poetics in the Fourteenth Century ». In *Studies in Philology* 67.

1971 « Hermannus Alemannus's Rhetorical Translations ». In *Viator* 2.

BOLZONI, Lina

1995 *La stanza della memoria : modelli letterari e iconografici nell'età della Stampa*, Torino, Einaudi (trad. fr. de Marie-France Berger, *La chambre de la mémoire : modèles littéraires et iconographiques à l'âge de l'imprimerie*, Genève, Droz, 2005).

BONFANTINI, Massimo et GRAZIA, Roberto

1976 « Teoria della conoscenza e funzione dell'icona in Peirce ». In VS 15.

BONFANTINI, Massimo et PRONI, Giampaolo

1983 « To Guess or not to Guess ». In Eco et Sebeock, éd. 1983.

BONOMI, Andrea, éd.

1973 *La struttura logica del linguaggio*, Milano, Bompiani.

BORD, Janet

1976 *Mazes and Labyrinths of the World*, London, Latimer (trad. fr. d'Irina Paslariu, *Labyrinthes et dédales du monde*, Paris, Presses de la Connaissance, 1977).

BORI, Pier Cesare

1987 *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, Il Mulino (trad. fr. de François Vial, *L'interprétation infinie : l'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Ed. du Cerf, 1991).

BOSANQUET, Bernard

1904 *A History of Aesthetic*, London, Swan Sonnenschein.

BRÉAL, Michel

1883 « Les lois intellectuelles du langage. Fragment de sémantique ». In *L'Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France* XVII.

1897 *Essai de sémantique. Science des significations*, Paris-Genève, Slatkine (puis Paris, Hachette, 1924).

BRUNER, Jerome S.

1990 *Acts of Meaning*, Cambridge, Harvard University Press (trad. fr. d'Yves Bonin, *Car la culture donne forme à l'esprit : de la révolution cognitive à la psychologie culturelle*, Paris, Eshel, 1991).

BUSI, Giulio

2004 « La Qabbalah secondo Dante », *Il Sole-24 Ore*, 17 ottobre.

BUTTERWORTH, Charles E.

1980 *Averroes Middle Commentaries on Aristotle's Poetics*, Princeton, Princeton University Press (2^e éd. South Bend, St. Augustin Press).

BUYSENS, Eric

1943 *Le langage et le discours*, Bruxelles, Officine de Publicité.

CALBOLI MONTEFUSCO, Lucia

2005 « La percezione del simile : metafora e comparazione in Aristotele ». In Lorusso, éd. 2005.

CALBOLI, Gualtiero

2005 « La metafora tra Aristotele e Cicerone, e oltre ». In Lorusso, éd. 2005.

CALIMANI, Riccardo

1987 *Storia dell'ebreo errante*, Milano, Rusconi (trad. fr. de Maurice Darmon, *L'errance juive*, Paris, Diderot éd., 1996, 2 vol.).

CAMÓN AZNAR, José

1960 « La miniatura española en el siglo X ». In *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 16.

CAMPANELLI, Cosimo

1996 *Arte e poesia nella filosofia di Jacques Maritain*, Salerno, Palladio.

CARNAP, Rudolf

1955 « Meaning and Synonymy in Natural Languages ». In *Philosophical Studies* 7, p. 33-47.

CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín

1939 *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Real Academia de ciencias exactas, físicas y naturales.

1957 « Raymundo Lulio y la Cabala ». In *Las ciencias* 22.

CARRUTHERS, Mary

1990 *The Book of Memory : A Study of Memory in Medieval Culture*, London, Cambridge University Press (trad. fr. de Diane Meur, *Le livre de la mémoire : une étude de la mémoire dans la culture médiévale*, Paris, Macula, 2002).

CASCIATO, Maristella et al.

1986 *Enciclopedismo in Roma barocca*, Venezia, Marsilio.

CASSIRER, Ernst

1918 *Kants Leben und Lehre*.

CAVAZZA, Marc et ZWEIGENBAUM, Pierre

1995 « Lexical Semantics. Dictionary or Encyclopedia ? ». In P.

Saint-Dizier et E. Viegas, éd., *Computational Lexical Semantics. Studies in Natural Language Processing*, Cambridge, Cambridge University Press.

CAVINI, Walter

1977 « Appunti sulla prima diffusione in Occidente delle opere di Sesto Empirico ». In *Medioevo* 3.

CEÑAL, Ramón

1946 « Un anonimo español citado por Leibniz ». In *Pensamiento* VI, 2, 1.

CEVOLINI, Alberto

2006 *De arte excerptendi. Imparare a dimenticare nella modernità*, Firenze, Olschki.

CHENU, Marie-Dominique

1950 *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.

CHERCHI, Paolo

1990 *Encyclopedism. From Pliny to Borges* (préface), Chicago, The University of Chicago.

COLLISON, Robert L.W.

1966 *Encyclopaedias: Their History throughout the Ages. A Bibliographical Guide with Extensive Historical Notes to the General Encyclopaedias Issued throughout the World from 350 b.c. to the Present Day*, New York, Hafner.

COMPAGNON, Antoine

1979 *La seconde main*, Paris, Ed. du Seuil.

COMPARETTI, Domenico

1937 *Virgilio nel Medioevo* (3^e éd., Firenze, La Nuova Italia, 1967).

CORCORAN, John, éd.

1974 *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, Dordrecht, Reidel.

CORTI, Maria

1981 *Dante a un nuovo crocevia*, Società Dantesca Italiana, *Quaderno I*, Firenze, Libreria Commissionaria Sansoni.

CORVINO, Francesco *et al.*

1983 *Linguistica Medievale*, Bari, Adriatica.

COSERIU, Eugenio

1962 *Teoria del lenguaje y linguistica general*, Madrid.

COUMET, Ernest

1975 « Mersennes : diction nouvelles à l'infini ». In *XVII^e siècle* 109.

CROCE, Benedetto

1902 *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Milano, Sandron ; 9^e éd., Bari, Laterza, 1950 (trad. fr. d'Henry Bigot, *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1904).

CURTIUS, Ernst Robert

1948 *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Francke (trad. fr. de Jean Bréjoux, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956).

DAHAN, Gilbert

1980 « Notes et textes sur la Poétique au Moyen Age ». In *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 47.

1992 « Saint Thomas d'Aquin et la métaphore : Rhétorique et herméneutique ». In *Medioevo* XVIII.

1998 « L'entrée de la Rhétorique d'Aristote dans le monde latin entre 1240 et 1270 ». In Dahan et Rosier-Catach, éd., 1998.

DAHAN, Gilbert et ROSIER-CATACH, Irène, éd.

1998 *La Rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au xvii^e siècle*, Paris, Vrin.

DAVIDSON, Donald

1984a « On the Very Idea of Conceptual Scheme ». In *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, p. 183-198 (trad. fr. de Pascal Engel, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, J. Chambon, 1993).

1984b « Communication and Convention ». In *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon.

1986 « A Nice Derangement of Epitaphs ». In E. Lepore et B. McLaughlin, éd., *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell (trad. fr. de Pascal Engel, *Actions et événements*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993).

DE BRUYNE, Edgar

1928 *Saint Thomas d'Aquin : le milieu, l'homme, la vision du monde*, Paris, Beauchesne.

1930a « Du rôle de l'intelligence dans l'activité esthétique ». In Rintelen 1930.

1930b *Esquisse d'une philosophie de l'art*, Bruxelles, Dewit.

1946 *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges, De Tempel (rééd. Paris, Albin Michel 1998).

1947 *L'Esthétique du Moyen Age*, Louvain, Ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1947 (rééd. dans l'édition Albin Michel de De Bruyne 1946).

1952-55 *Geschiedenis van de aesthetica*, Antwerpen-Amsterdam, Standaard-Boekhandel.

DE GHELLINCK, Joseph

1939 « Originale et originalia ». In *Arch. lat. medii aevi*.

DE LEO, Pietro

1974 *Ricerche sui falsi medievali*, Reggio Calabria, Editori Meridionali Riuniti.

DE MAURO, Tullio

1965 *Introduzione alla semantica*, Roma-Bari, Laterza.

DE MUNNINK, Maurice

1923 « L'esthétique de saint Thomas ». In AA.VV., *San Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero.

DE RIJK, Lambert

1962-67 *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, Assen, Van Gorcum.

1975 « La signification de la proposition (*dictum propositionis*) chez Abélard ». In *Studia Mediewistyczne* 16.

1982 « The Origins of the Theory of the Property of Terms ». In Kretzmann *et al.* 1982.

DEBENEDETTI STOW, Sandra

2004 *Dante e la mistica ebraica*, Firenze, Giuntina.

DEELY, John

1985 *Tractatus de signis. The Semiotic of John Poinsett*, Berkeley, University of California Press.

1988 « The Semiotic of John Poinsett ». In *Semiotica* 69-1/2.

DELEUZE, Gilles

1963 *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, François

1976 *Rhizome*, Paris, Ed. de Minuit.

DEMARIA, Cristina

2006 *Semiotica e memoria*, Roma, Carocci.

DENNETT, Daniel C.

1991 *Consciousness Explained*, New York, Little Brown (trad. fr. de Pascal Engel, *La conscience expliquée*, Paris, O. Jacob, 1993).

1978 *Brainstorms : Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Montgomery, Bradford Books.

DERRIDA, Jacques

1967 *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit.

DESMOND, Henry P.

1964 *The De grammatico of St. Anselm. The Theory of Paronymy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press (*Publications in Medieval Studies* 18).

DRAGONETTI, Robert

1961 « La conception du langage poétique dans le *De vulgari*

eloquentia de Dante ». In *Aux frontières du langage poétique, Romanica Gandensia IX*.

DRONKE, Peter

1974 *Fabula : Explorations into the Use of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln, Brill.

1986 *Dante and Medieval Latin Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

DUCROT, Oswald

1972 *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann.

DUMMETT, Michael A.E.

1973 *Frege. Philosophy of Language*, London, Duckworth.

1986 « A Nice Derangement of Epitaphs : Some Comments on Davidson and Hacking ». In E. Lepore, éd., *Truth and Interpretation. On the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell.

EBBESEN, Sten éd.

1995 *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr.

ECO Umberto

1956 *Il problema estetico in San Tommaso*, Torino, Edizioni di « Filosofia » (2^e éd. revue, Milano, Bompiani, 1970 ; trad. fr. revue, *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, Paris, PUF, 1993).

1959 « Sviluppo dell'estetica medievale ». In AA.VV., *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, vol. I, Milano, Marzorati, 1959 (nouvelle éd. augmentée in Eco 1987a).

1971 « Semantica della metafora ». In *Le forme del contenuto*, Milano, Bompiani.

1973 « Palinsesto su Beato ». In *Beato di Liébana*, Parma, Franco

Maria Ricci.

1975 *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.

1979 *Lector in fabula*, Milano, Bompiani (trad. fr. de Myriem Bouzaher, *Lector in fabula*, Paris, Grasset, 1985).

1981 « Dall'albero al labirinto ». In A. Bonito Oliva, éd., *Luoghi del silenzio imparziale*, Milano, Feltrinelli.

1983a « Corna, zoccoli, scarpe ». In U. Eco et Th. Sebeok, éd., *Il segno dei tre*, Milano, Bompiani (rééd. in Eco 1990).

1983b « L'antiporfirio ». In G. Vattimo et A. Rovatti, éd., *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983 (rééd. in Eco, *Sugli specchi*, Milano, Bompiani, 1985).

1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi (trad. fr. de Myriem Bouzaher, *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988).

1985 « L'Epistola XIII^e l'allegorismo medievale ». In U. Eco, *Sugli specchi*, Milano, Bompiani.

1986 « La ligne et le labyrinthe : les structures de la pensée latine ». In G. Duby, éd., *Civilisation latine*, Paris, Orban.

1987a *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milano, Bompiani (trad. fr. de Maurice Javion, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, Paris, Grasset, 1997).

1987b « Ars oblivionalis ». In Kos 3.

1989 « La semiosi ermetica e il paradigma del velame ». In Pozzato, éd. 1989.

1990 *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani (trad. fr. de Myriem Bouzaher, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992).

1992 *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. de Jean-Pierre Cometti, *Interprétation et surinterprétation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995).

1993 *La ricerca della lingua perfetta*, Roma-Bari, Laterza (trad. fr. de Jean-Paul Manganaro, *La recherche de la langue parfaite*, Paris, Ed. du Seuil, 1994).

1996 « Ostrigotta, ora capesco », Introduzione a James Joyce, *Anna Livia Plurabelle*, a cura di Rosa Maria Bosinelli, Torino, Einaudi.

1997 *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani (trad. fr. de Julien Gayrard, *Kant et l'ornithorynque*, Paris, Grasset, 1999).

2002 *Sulla letteratura*, Milano, Bompiani (trad. fr. de Myriem Bouzaher, *De la littérature*, Paris, Grasset, 2003).

2003 *Dire quasi la stessa cosa*, Milano, Bompiani (trad. fr. de Myriem Bouzaher, *Dire presque la même chose*, Paris, Grasset, 2007).

ECO, Umberto et MARMO, Costantino

2005 « La teoria aristotelica della metafora nel Medioevo ». In Lorusso, éd. 2005.

ECO, Umberto et MARMO, Costantino, éd.

1989 *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam, Benjamins.

ECO, Umberto et SEBEOK, Thomas A., éd.

1983 *The Sign of Three*, Bloomington, Indiana University Press.

ECO, Umberto et VIOLI, Patrizia

1987 « Instructional Semantics for Presuppositions ». In *Semiotica* 64-1/2.

ESPOSITO, Elena

2001 *La memoria sociale. Mezzi per comunicare e modi di dimenticare*, Roma-Bari, Laterza.

EVANS, Robert J.W.

1973 *Rudolf II And His World. A Study in Intellectual History (1576-1612)*, Oxford, Clarendon.

1985 *The Making of Habsburg Monarchy 1500-1700*, Oxford, Oxford University Press.

FABBRICHERI LEO, Rossella

1981 « L'iconismo e l'interpretazione fenomenologica del concetto di somiglianza in C.S. Peirce ». In ACME, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, xxxiv, III. Nouvelle version augmentée in *Sulle tracce del segno*, Firenze, La Nuova Italia, 1986.

FARAL, Edmond

1924 *Les arts poétiques du xii^e et du xiii^e siècle. Recherche et documents sur la technique littéraire du Moyen Age*, Paris, Champion.

FEDERICI VESCOVINI, Graziella

1965 *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, Giappichelli.

FERNANDEZ, Ramona

2001 « Imagining Literacy : Rythms of Knowledge ». In *American Culture and Literature*, Austin, University of Texas Press.

FERREIRO ALEMPARTE, Jaime

1983 « Hermann el Alemán, traductor del siglo XIII en Toledo ». In *Hispania sacra. Revista de historia eclesiástica de España* 35.

FEYERABEND, Paul K.

1975 *Against Method*, London, NLB (trad. fr. de Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, *Contre la méthode : esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Ed. du Seuil, 1979).

FICHANT, Michel

1991 « Postface » à Gottfried W. Leibniz, *De l'horizon de la doctrine humaine*, Paris, Vrin.

FILLMORE, Charles J.

1968 « The Case for Case ». In E. Bach et R.T. Harms, éd., *Universals in Linguistic Theory*, New York, Holt Rinehart et Winston.

1969 « Types of Lexical Information ». In F. Kiefer, éd., *Studies in Syntax and Semantics*, Dordrecht, Reidel.

1977 « The Case for Case Reopened ». In P. Cole *et al.*, éd., *Syntax and Semantics : Grammatical Relations*, New York, Academic Press.

FOCILLON, Henri

1938 *Art d'Occident*, Paris, Colin.

1952 *L'an mil*, Paris, Colin.

FORMIGARI, Lia

1970 *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Roma-Bari, Laterza.

FOUCAULT, Michel

1966 *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

FOWLER, Robert

1977 « Encyclopedias : Definitions and Theoretical Problems ». In Binkley, éd. 1997.

FRANK, Thomas

1979 *Segno e significato. John Wilkins e la lingua filosofica*, Napoli, Guida.

FRAWLEY, William

1981 « In Defense of the Dictionary. A Response to Haiman ». In *Lingua* 55.

FREDBORG, K.M.L. Nielsen et PINBORG J., éd.

1978 « An Unedited Part of Roger Bacon's Opus Maius: "De signis" ». In *Traditio* 34.

FREGE, Gottlob

1892 « Über Sinn und Bedeutung ». In *Zeitschrift für Philosophie und Kritik* 100 (trad. fr. Claude Imbert, « Sens et dénotation », in *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Ed. du Seuil, 1971).

FRENCH, Peter J.

1972 *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*, London, Routledge.

FUMAGALLI, Armando

1995 *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Milano, Vita e Pensiero.

GALLAVOTTI, Carlo

1974 « Introduzione ». In Aristotele, *Dell'arte poetica*, Roma, Fondazione Valla-Milano, Mondadori.

GARGANI, Aldo G.

1971 *Hobbes e la scienza*, Torino, Einaudi.

GARIN, Eugenio

1937 *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier.

1966 *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi.

GARRONI, Emilio

1968 *Semiotica ed estetica*, Roma-Bari, Laterza.

1972 *Progetto di semiotica*, Roma-Bari, Laterza.

1977 *Ricognizione della semiotica*, Roma, Officina.

1986 *Senso e paradosso*, Roma-Bari, Laterza.

GEACH, Peter

1962 *Reference and Generality*, Ithaca, Cornell University Press.

GENETTE, Gérard

1976 *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris, Ed. du Seuil.

GENOT-BISMUTH, Jacqueline

1988 « Pommes d'or masquées d'argent : Les sonnettes italiennes de Manoel Giudeo (Immanuel de Rome) », Paris, mimeo.

GENSINI, Stefano, éd.

1990 *G.W. Leibniz, Dal segno alle lingue*, Casale M., Marietti Scuola.

GEYER, B.

1927 *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Münster, Aschendorff (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 21).

GHISALBERTI, Alessandro

1981 « La semiotica medievale : i terministi ». In Lendinara-Ruta 1981.

GIBSON, James J.

1966 *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Boston, Houghton-Mifflin.

GIL, Ferdinando

1981 « Sistematica e classificazione ». In *Enciclopedia* XII, Torino, Einaudi.

GILBERT, Katharine et KUHN, Helmut

1939 *A History of Esthetics*, London, Macmillan (édition mise à jour, Bloomington, Indiana University Press, 1954).

GILSON, Etienne

1919 *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas*, Paris, Vrin.

1952 *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot.

GLUNZ, Hans H.

1937 *Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters*, Bochum, Pöppinghaus.

GOMBRICH, Ernst

1982 *The Image and the Eye. Further Studies in the Psychology of Pictorial Representation*, Oxford, Phaidon.

GOODMAN, Nelson

1968 *Languages of Art*, Indianapolis-New York, Bobbs-Merrill (trad. fr. de Jacques Morizot, *Langages de l'art : une approche de la théorie des symboles*, Nîmes, J. Chambon, 1990 ; rééd. Paris, Hachette, 2005).

GORNI, Guglielmo

1990 *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, Bologna, Il Mulino.

GOUGUENHEIM, Sylvain

2000 *Les fausses terreurs de l'an mil*, Paris, Picard.

GOULD, Stephen Jay

1991 *Bully for Brontosaurus*, London, Hutchinson Radius.

GRABMANN, Martin

1906-11 *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg, Herder.

GREGORY, Tullio

1961 *Scetticismo e empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza.

1985 « Discorso di chiusura ». In *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, II.

GREIMAS, Algirdas J. et COURTÉS, Joseph

1966 *Sémantique structurale*, Paris, Larousse.

1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

GROUPE μ

1970 *Rhétorique générale*, Paris, Larousse.

GRUBER, Tom R.

1993 « A Translation Approach to Portable Ontology Specifications ». In *Knowledge Acquisition*, 5, 2.

GRÜNBAUM, Adolf

1969 « Can an Infinitude of Operations be performed in a Finite Time ? ». In *The British Journal for the Philosophy of Science* 20 (3).

HABERMAS, Jürgen

1995 *Peirce and Communication*. In Ketner, éd. 1995.

HACKETT, Jeremiah, éd.

1997 *Roger Bacon and the Sciences*, Leiden, Brill.

1997 « Roger Bacon on Rhetoric and Poetics ». In Hackett, éd. 1997.

HAIMAN, John

1980 « Dictionaries and Encyclopedias ». In *Lingua* 50.

1982 « Dictionaries and Encyclopedias again ». In *Lingua* 56.

HALM, Carolus

1863 *Rhetores latini minores*, Lipsia, Teubner.

HAVET, Julien

1889 *Lettres de Gerbert*, Paris, Picard.

HAYWOOD, Ian

1987 *Faking It: Art and the Policy of Forgery*, New York, St. Martin's Press.

HEIDEGGER, Martin

1915 « Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus ». In *Frühe Schriften*, rééd. Frankfurt, Klostermann 1972.

1973 *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 4^e éd. (trad. fr. d'Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard,

1981).

HERREN, Michael W.

1974 *The Hisperica Famina*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.

HILLGARTH, Jocelyn N.

1971 *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, Clarendon.

HJELMSLEV, Louis

1943 *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison, Wisconsin University Press (trad. fr. d'Una Canger avec la collaboration d'Annick Wewer, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Ed. de Minuit, 1984).

HOGREBE, Wolfram

1974 *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*, Freiburg-München, Alber.

HÖLTGEN, Carl Josef

1998 « Clever Dogs and Nimble Spaniels ». In *Explorations in Renaissance Culture* 24.

HOLTZ, Louis

1981 *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Etude sur l'Ars Donati et sa diffusion (ive-ixe siècle) et édition critique*, Paris, Ed. du CNRS.

HOOKEY, Christopher

1988 « Pragmaticism and "Kantian Realism" ? ». In *VS* 49.

HUIZINGA, Johan

1919 *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem, Tjeenk Willink & zoon. (trad. fr. de Julia Bastin, *L'automne du Moyen Age*, Paris, Payot, 1975 ; rééd. 2002).

HUNGERLAND, Isabel C. et VICK, Georges R.

1981 « Hobbes' Theory of Language, Speech and Reasoning ». In *Th. Hobbes, Computatio sive logica*, New York, Abaris Books.

HUSSERL, Edmund

1922 *Logische Untersuchungen* (3^e éd.), Halle, Niemayer (trad. fr. d'Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, *Recherches logiques*, 3^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1993).

1970 « Zur Logik der Zeichen (Semiotik) ». In H.L. van Breda, éd., *Husserliana*, vol. XII, Den Haag, Nijhoff.

IDEL, Moshe

1988a *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven, Yale University Press (trad. fr. de Charles Mopsik, *La cabale : nouvelles perspectives*, Paris, Ed. du Cerf, 1998).

1988b *The Mystical Experience of Abraham Abulafia*, Albany, State University of New York Press (trad. fr. de Suzanne Tovel-Abitbol, *L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, Paris, Ed. du Cerf, 1989).

1988c *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, State University of New York Press.

1989 *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany, State University of New York Press.

JACKENDOFF, Ray S.

1987 *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge (Ma.), MIT Press.

JAKOBSON, Roman

1974 « Coup d'œil sur le développement de la sémiotique ». In S. Chatman *et al.*, *A Semiotic Landscape. Panorama Sémiotique. Proceedings of the First Congress of the International Association for Semiotic Studies*, La Haye, Mouton, 1979.

JEAUNEAU, Edouard

1967 « Nani gigantium humeris insidentes. Essai d'interprétation de Bernard de Chartres ». In *Vivarium* 5, p. 79-99.

JOHNSTON, Mark D.

1987 *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, Oxford, Clarendon.

KANT, Emmanuel

1781-87 *Kritik der reinen Vernunft*. In *Kants gesammelte Schriften*, III-IV, Berlin-Leipzig, 1903-04 (trad. fr. d'André Tremesaygues et Bernard Pacaud, *Critique de la raison pure*, 4^e éd., Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1993).

1783 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. In *Kants gesammelte Schriften*, IX, Berlin-Leipzig, 1911 (trad. fr. de Louis Guillermit, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, 1996).

1790 *Kritik der Urteilskraft*. In *Kants gesammelte Schriften*, V, Berlin-Leipzig, 1908-13 (trad. fr. d'Alexis Philonenko, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1993).

1800 *Logik*. In *Kants gesammelte Schriften*, IX, Berlin-Leipzig, 1923 (trad. fr. *Logique*).

1936-1938 *Opus Postumum*. In *Kants gesammelte Schriften*, XXI et XXII, Berlin-Leipzig, 1936-38 (trad. fr. de François Marty, *Opus Postumum*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986).

KATZ, Jerrold J.

1972 *Semantic Theory*, New York, Harper & Row.

KATZ, Jerry et FODOR, Jerrold

1963 « The Structure of a Semantic Theory ». In *Language* 39 (trad. fr. « Structure d'une théorie sémantique avec application au français », dans *Cahiers de lexicologie*, 1966, 1 et 1967, 1).

KELEMEN, János

1991 « La comunicazione estetica nella Critica del Giudizio. Appunti per la ricostruzione della semiotica di Kant ». In *Il cannocchiale* 3, p. 33-50.

KERN, Hermann

1981 *Labyrinth* (4^e éd., München, Prestel Verl., 1999).

KETNER, Kenneth L., éd.

1995 *Peirce and Contemporary Thought*, New York, Fordham University Press.

KLINKENBERG, Jean-Marie

1983 « Problèmes de la synecdoque. Du sémantique à l'encyclopédique ». In *Le français moderne* 51, p. 289-299.

1984 « Le rôle du composant encyclopédique en linguistique ». In Tasso Borbé, éd., *Semiotics Unfolding. Proceedings of the Second Congress of the International Association for Semiotic Studies*, vol. III, Berlin, Mouton, p. 1169-1174.

KOVACH, Francis

1961 *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*, Berlin, De Gruyter.

KRETZMANN, Norman

1974 « Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention ». In Corcoran éd., 1974.

KRETZMANN, Norman *et al.*

1982 *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press.

KRIPKE, Saul

1972 « Naming and Necessity ». In D. Davidson et G. Harman, éd., *Semantics of Natural Languages*, Dordrecht, Reidel (2^e éd., Oxford, Blackwell).

LABARRIÈRE, Jean-Louis

1997 « Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle Académie ». In Barbara Cassin et Jean-Louis Labarrière, éd., *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin.

2000 « Les animaux pensent-ils ? ». In *Terrain* 34.

LAKOFF, George et JOHNSON, Mark

1980 *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press (trad. fr. de Michel de Fornel avec la collaboration de Jean-Jacques Lecercle, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Ed. de Minuit, 1985).

LAMB, Sidney M.

1964 « The Sememic Approach to General Semantics ». In A.K. Romney et R.G. D'Andrade, éd., *Transcultural Studies in Cognition* (*American Anthropologist* 66, 3-2).

LAMBERTINI, Roberto

1984 « L'origine è la meta. Percorsi dell'interpretazione contemporanea dei modisti ». In *VS* 38/39.

LANDES, Richard

1988 « Lest the Millenium Be Fulfilled : Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE ». In W.D.F. Werbeke *et al.*, éd., *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Mediaevalia Lovaniensia I/15, Louvain, Louvain University Press, 1988.

LE Goff, Jacques

1964 *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud.

LEECH, Geoffrey

1974 *Semantics. A Study of Meaning*, Harmondsworth, Penguin.

LEMAY, Richard

1997 « Roger Bacon's Attitude Toward the Latin Tranlations and Translators of the Twelfth and Thirteenth Centuries ». In Hackett, éd. 1997.

LEMOINE, Michel

1998 « Postface » à l'édition Albin Michel 1998 de De Bruyne 1946.

LENDINARA, Patrizia et RUTA, Maria Caterina

1981 *Per una storia della semiotica : teorie e metodi*, Palermo, Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano.

LEWIS, David K.

1969 *Convention. A Philosophical Study*, Cambridge, Harvard University Press.

LLINARÈS, Armand

1963 *Raymond Lulle, Philosophie de l'action*, Paris, Presses Universitaires de France.

LO PIPARO, Franco

2000 « Le théorème de Pythagore dans la linguistique grecque ». In *Histoire Epistémologie Langage* XXII/1.

2003 *Aristotele e il linguaggio*, Roma-Bari, Laterza.

LORUSSO, Anna Maria

2005 « Tra cannocchiali, lenti, riflessi e specchi : la lezione aristotelica nel *Cannocchiale* del Tesauro ». In Lorusso, éd. 2005.

LORUSSO, Anna Maria, éd.

2005 *Metafora e conoscenza*, Milano, Bompiani.

LOTMAN, Jurij

1984 « O semiosfere ». In *Trudy po znakovym sistemam* 17 (trad. fr. d'Anka Ledenko, *La sémiosphère*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1999).

LOTMAN, Jurij M. et USPENSKIJ, Boris A.

1975 *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani.

LOVEJOY, Arthur O.

1936 *The Great Chain of Being*, Cambridge, Harvard University Press.

LUBAC, Henri de

1959-64 *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Paris, Aubier.

LUISETTI, Federico

2001 *Plus Ultra. Enciclopedismo barocco e modernità*, Torino, Trauben.

LYONS, John

1968 *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. de Françoise Dubois-Charlier et David Robinson, *Linguistique générale: introduction à la linguistique théorique*, Paris, Larousse, 1970).

1977 *Semantics I-II*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. de Jacques Durand et Dominique Boulonnais, *Sémantique linguistique*, Paris, Larousse, 1980).

LYTTKENS, Hampus

1952 *The Analogy between God and the World*, Uppsala, Almqvist & Wiksell.

MAGGI, Michele

1989 *La filosofia di Benedetto Croce*, Firenze, Ponte alle Grazie.

MAHONEY, Edward P.

1982 « Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas and Siger ». In N. Kretzmann *et al.*, *The Cambridge History of the Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

MAIERÚ, Alfonso

1972 *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.

1981 « Signum dans la culture médiévale ». In *Miscellanea mediaevalia* XIII/1.

1983 « Dante al crocevia ? ». In *Studi Medioevali* 3a, XXIV, 2.

MÂLE, Emile

1922 *L'art religieux du xii^e siècle en France*, Paris, Colin.

MALONEY, Thomas S.

1983 « The Semiotics of Roger Bacon ». In *Medieval Studies* 45.

MAMELI, Matteo

1997 *Synechism. Aspetti del pensiero di C.S. Peirce*, mémoire de maîtrise en sémiotique, Università di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, AA. 1995-1996.

MANETTI, Giovanni

1987 *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani.

2005 « Aristotele e la metafora. Conoscenza, similarità, azione, enunciazione ». In Lorusso, éd. 2005.

MANETTI, Giovanni, éd.

1996 *Knowledge Through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Turnhout, Brepols.

MARCONI, Diego

1981 « Semantica ». In *Enciclopedia* XII, Torino, Einaudi.

1982 *Dizionari e enciclopedie*, Torino, Giappichelli.

1999 *La competenza lessicale*, Roma-Bari, Laterza.

MARCONI, Diego et VATTIMO, Gianni

1986 Note introductive à la traduction italienne de Rorty 1979 (*La filosofia dello specchio*, Milano, Bompiani).

MARIGO, Aristide

1938 *De Vulgari Eloquentia*, ridotto a miglior lezione e commentato da A. Marigo, Firenze, Le Monnier.

MARITAIN, Jacques

1920 *Art et scolastique*, Paris, Art Catholique.

1932 *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée.

1935 *Les frontières de la poésie*, Paris, Rouart.

1938a « De la connaissance poétique ». In *Revue thomiste* 1.

1938b « Signe et symbole ». In *Revue thomiste* 2.

1944 *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essai de métaphysique et de morale*, New York, Ed. de la Maison française ; 2^e éd., Paris, Hartmann, 1947.

1947 *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann.

1953 *Creative Intuition in Art and Poetry*, New York, Pantheon Books (trad. fr. de Henry Bars, Georges et Christine Brazzola, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966).

1961 *La responsabilité de l'artiste*, Paris, Fayard.

MARMO, Costantino

1984 « Guglielmo di Ockham e il significato delle proposizioni ». In VS 38/39.

1990 « Suspicio. A Key Word to the Significance of Aristotle's Rhetoric in Thirteenth-Century Scholasticism ». In *Cahiers de l'Institut du Moyen-Age grec et latin* 60.

1992 « Retorica e motti di spirito. Una *quaestio* inedita di Giovanni di Jandun ». In P. Magli *et al.*, éd., *Semiotica, storia, interpretazione*, Milano, Bompiani.

1994 *Semiotica e linguaggio nella scolastica*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo.

1998 « L'utilizzazione delle traduzioni latine della Retorica nel commento di Egidio Romano (1272-1273) ». In Dahan et Rosier-Catach, éd. 1998.

MARR, David et NISHISHARA, H. Keith

1978 « Visual Information Processing : Artificial Intelligence and the Sensorium of Sight ». In *Technology Review* 81, 1.

MARRONE, Caterina

1986 « Lingua universale e scrittura segreta nell'opera di Kircher ». In Casciato *et al.* 1986.

MARROU, Henri Irénée

1958 *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4^e éd., Paris, Boccard.

MARTINETTI, PIERO

1946 *Kant*, Milano, Bocca (rééd. Milano, Feltrinelli, 1968).

MATHIEU, Vittorio

1984 Introduction à la traduction italienne de Kant, *Opus Postumum* (Roma-Bari, Laterza).

MAYOUX, Jean-Jacques

1960 *Vivants piliers*, Paris, Maurice Nadeau.

MCCAWLEY, James D.

1981 *Everything that Linguists have Always Wanted to Know about Logic*, Chicago, University of Chicago Press.

McKEON, Richard

1952 « Rhetoric in the Middle Ages ». In R.S. Crane *et al.*, éd., *Critics and Criticism*, Chicago, The University of Chicago Press.

MEIER, Christel

1997 « Organization of Knowledge and Encyclopedic Ordo ». In Binkley, éd. 1997.

MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino

1883 *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, Perez Dubrull (3^e éd., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962).

MENGALDO, Pier Vincenzo

1979 *Introduzione e note al De vulgari Eloquentia*. In Dante Alighieri, *Opere Minori*, II, Napoli, Ricciardi.

MERTON, Robert

1965 *On the Shoulders of Giants*, New York, Free Press.

MILL, John Stuart

1843 *A System of Logic*, London, Routledge (trad. fr. de Louis Peisse, *Système de logique déductive et inductive, exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, Paris, Ladrangé, 1866 ; rééd. Liège, P. Mardaga, 1988).

MILLÁS VALLICROSA, José M.

1958 « Las relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala ». In *L'homme et son destin*, Actes du I^{er} congrès international de philosophie médiévale, Louvain-Paris, 1960.

MONDOLFO, Rodolfo

1934 *L'infinito nel pensiero dei greci*, Firenze, Le Monnier.

MONTANO, Rocco

1954 « L'estetica nel pensiero Cristiano ». In *Grande Antologia Filosofica* V, Milano, Marzorati.

MOODY, Ernest A.

1935 *The Logic of William of Ockham*, New York, Shed & Ward.

MORRIS, Charles W.

1938 *Foundations of a Theory of Signs*, Chicago, Chicago University Press (trad. fr. J.-P. Paillet, *Langages*, n° 35, septembre 1974).

1946 *Signs, Language, and Behavior*, New York, Prentice Hall.

MURPHEY, Murray G.

1961 *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.

MURPHY, James B.

1974 *Rhetoric in the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press.

1991 « Nature, Custom, and Stipulation in the Semiotic of John Poinset ». In *Semiotica* 83-1/2.

NARDI, Bruno

1985 *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza.

NEUBAUER, Fritz et PETÖfi, János S.

1981 « Word Semantics, Lexicon Systems, and Text Interpretation ». In Hans-Jürgen Eikmeyer & Hannes Rieser, éd., *Words, Worlds, and Contexts. New Approaches in Word Semantics*, Berlin, Walter de Gruyter.

NIETZSCHE, Friedrich

1873 « Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne » (trad. fr. de Michel Haar et Marc B. de Launay, « Vérité et mensonge au sens extra-moral ». In *Œuvres philosophiques complètes. Ecrits posthumes, 1870-1873*, Paris, Gallimard, 1975).

1874 « Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben ». In *Unzeitgemässe Betrachtungen* (trad. fr. de Pierre Rusch, « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie ». In *Considérations inactuelles I-II*, Paris, Gallimard, 1992).

NUCHELMANS, Gabriel

1973 *Theories of Propositions. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam, North Holland.

OGDEN, C.K. et RICHARDS, I.A.

1923 *The Meaning of Meaning*, London, Routledge.

ORTONY, Andrew, éd.

1979 *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

OTTAVIANO, Carmelo

1930 *L'Ars Compendiosa de R. Lulle*, Paris, Vrin (2^e éd., 1981).

OWENS, Joseph

1951 *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute.

PACI, Enzo

1957 « Relazionismo e schematismo trascendentale ». In *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Messina, D'Anna, 1957.

PAGANI, Ileana

1982 *La teoria linguistica di Dante*, Napoli, Liguori.

PAULMIER-FOUCART, Monique et LUSIGNAN, Serge

1990 « Vincent de Beauvais et l'histoire du "Speculum maius" ». In *Journal des Savants*, janvier-juin.

PANOFSKY, Erwin

1946 *Abbot Suger in the Abbey Church of St. Denis and Its Art Treasures*, Princeton, Princeton University Press (trad. fr. de Pierre Bourdieu, *L'Abbé Suger de Saint-Denis*, Paris, Ed. de Minuit, 1967).

1957 *Gothic Architecture and Scholasticism*, London, Thames (trad. fr. de Pierre Bourdieu, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Ed. de Minuit, 1967).

PAOLUCCI, Claudio

2005 « Appendice peirciana ». In *Antilogos, Logica delle relazioni e semiotica interpretativa*, thèse de doctorat, Università di Bologna, 2005.

PAREYSON, Luigi

1954 *Eстетica*, Torino, Edizioni di « Filosofia » ; rééd. Milano, Bompiani, 1988 (trad. fr. de Gilles A. Tiberghien, *Esthétique : théorie de la formativité*, Paris, Ed. de la rue d'Ulm, 2007).

PAVEL, Thomas

1986 *Fictional Worlds*, Cambridge, Harvard University Press (trad. fr. de Thomas Pavel, *Univers de la fiction*, Paris, Ed. du Seuil, 1988).

PEETERS, Bert

2000 « Setting the Scene. Recent Milestones in the Lexicon-Encyclopedia Debate ». In B. Peeters, éd., *The Lexicon-Encyclopedia Interface (Current Research in the Semantics / Pragmatics Interface, 5)*,

PEIRCE, Charles S.

1931-58 *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press.

PELLEREY, Roberto

1984 « Tommaso d'Aquino : semiotica naturale e processo gnoseologico ». In VS 38/39.

PÉPIN, Jean

1958 *Mythe et allégorie*, Paris, Montaigne.

1970 *Dante et la tradition de l'allégorie*, Paris, Vrin.

PERANI, Mauro et SGRADINI, Enrica

2004 *Talmudic and Midrashic Fragments from the Italian « Genizah »*, Firenze, Giuntina.

PETITOT, Jean

1979 « Locale/globale ». In *Enciclopedia VIII*, Torino, Einaudi.

PINBORG, Jan

1961 « Interjektionen und Naturlaute ». In *Classica et Mediaevalia* 22.

1962 « Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik ». In *Classica et Mediaevalia* 23.

1972 *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

PINI, Giorgio

1999 « Species, Concept and Thing : Theories of Signification in

the Second Half of the Thirteenth Century ». In *Medieval Philosophy and Theology* 8, p. 21-52.

PLATZECK, Ehrard W.

1953 « La combinatoria lulliana ». In *Revista de filosofia* 12.

1954 « La combinatoria lulliana. Conclusiones ». In *Revista de filosofia* 13.

1964 *Ramon Lull : Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens*, 2 vol., Düsseldorf, Schwann.

POHLENZ, Max

1959 *Die Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

POLARA, G., éd.

1979 *Virgilio Marone Grammatico. Epitomi ed Epistole*, Roma, Liguori.

POMBO, Olga

s.d. *O projecto enciclopedista* (www.educ.fc.ul.pt/hyper/enciclopedia)

POMBO Olga *et al.*, éd.

2006 *Enciclopedia e Hipertexto*, Lisboa, Editora Duarte Reis.

PONS, Alain

1966 « L'avventura dell'Enciclopedia ». In *Enciclopedia*, Milano, Feltrinelli, vol. 1.

PONZIO, Augusto

1983 « La semantica di Pietro Ispano ». In F. Corvino *et al.*,

POPPER, Karl R.

1935 *Logik der Forschung*, Wien, Mohr Siebeck.

1969 *Conjectures and Refutations*, London, Routledge (trad. fr. de Michèle I. et Marc B. de Launay, *Conjectures et réfutations : la croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 1985).

POTTIER, Bernard

1965 « La définition sémantique dans les dictionnaires ». In *Travaux de linguistique et de littérature*, III, 3.

POUILLON, Henry

1939 « Le premier traité des propriétés transcendantes ». In *Revue néoscholastique de philosophie* 41.

1946 « La beauté, propriété transcendante chez les néoscholastiques (1220-1270) ». In *Archives d'histoire doctrinale du Moyen Age* 15.

POZZATO, Maria Pia, éd.

1989 *L'idea deforme*, Milano, Bompiani.

PRIETO, Luis

1975 *Pertinence et pratique*, Paris, Ed. de Minuit.

1964 *Principes de noologie*, La Haye, Mouton.

PRONI, Giampaolo

1990 *Introduzione a Peirce*, Milano, Bompiani.

PUTNAM, Hilary

1975 « The Meaning of Meaning ». In Gunderson, K., éd.,

Language, Mind and Knowledge, University of Minnesota Press.
Egalement in H. Putnam, *Mind, Language and Reality (Philosophical Papers*, vol. II), London, Cambridge University Press, p. 215-271.

QUILLIAN, Ross

1968 « Semantic Memory ». In Marvin Minsky, éd., *Semantic Information Processing*, Cambridge, MIT Press.

QUINE, Willard V.O.

1951 « Two Dogmas of Empiricism ». In Quine 1953.

1953a « The Problem of Meaning in Linguistics ». In Quine 1953b.

1953b *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press (trad. fr. sous la dir. de Sandra Laugier, *Du point de vue logique : neuf essais logico-philosophiques*, Paris, Vrin, 2003).

RENUCCI, Paul

1958 *Dante*, Paris, Hatier.

RICŒUR, Paul

1975 *La métaphore vive*, Paris, Ed. du Seuil.

RINTELEN, F.J. von, éd.

1930 *Philosophia perennis : Abhandlungen zu ihren Vergangenheit und Gegenwart*, Regensburg, Habbel.

RIVERS, Kimberly

1997 « Memory, Division and the Organization of Knowledge in the Middle Ages ». In Binkley, éd. 1997.

ROLAND-GOSSELIN, Marie-Dominique

1930 « Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste ? ». In Rintelen, éd. 1930, 2.

RORTY, Richard

1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.

ROSENAU, Helen

1979 *Vision of the Temple*, London, Oresko Books.

ROSENSTIEHL, Pierre

1979 « Labirinto ». In *Enciclopedia VIII*, Torino, Einaudi.

ROSIELLO, Luigi

1976 *Linguistica illuminista*, Bologna, Il Mulino.

ROSIER-CATACH, Irène

1997 « Prata rident ». In A. De Libera *et al.*, éd., *Langages et philosophie*, Paris, Vrin, p. 155-176.

1998 « Roger Bacon, Al-Farabi et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie morale ». In G. Dahan et I. Rosier-Catach, éd. 1998.

2006 « “Solo all'uomo fu dato di parlare”. Dante, gli angeli e gli animali ». In *Rivista di filosofia neoscolastica*, xcvi, juillet-septembre.

ROSSANO, Pietro, éd.

1963 *Nuovo testamento*, Torino, Utet.

ROSSI, Paolo

1957 *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari, Laterza (2^e éd., Torino, Einaudi, 1974).

1960 *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano, Ricciardi (2^e éd., Bologna, Il Mulino, 1983 ; trad. fr. Patrick Vighetti, *Clavis universalis. Arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz*, Paris, Millon, 1993).

1988 « La memoria, le immagini, l'enciclopedia ». In P. Rossi, éd. 1988.

1998 « La storia della scienza : la dimenticanza e la memoria ». In L. Bolzoni et al. éd., *Memoria e memorie*, Firenze, Olschki.

ROSSI, Pietro, éd.

1988 *La memoria del sapere*, Roma-Bari, Laterza.

RUSSELL, Bertrand

1905 « On Denoting ». In *Mind*, 14, p. 479-493.

SAINTSBURY, George

1900-04 *A History of Criticism and Literary Taste in Europe : the Earliest Texts to the Present Day*, Edinburgh, Blackwood.

SALSANO, Alfredo

1977 « Enciclopedia ». In *Enciclopedia I*, Torino, Einaudi.

SANDERS, Henry

1930 *Beati in Apocalipsin libri duodecim*, Roma, American Academy.

SANTARCANGELI, Paolo

1967 *Il libro dei labirinti*, Firenze, Vallecchi (rééd. Milano, Frassinelli, 2005, préface d'Umberto Eco).

SCHAER, Roland, éd.

1996 *Tous les savoirs du monde*, Paris, Flammarion.

SCHANK, Roger C. et ABELSON, Robert P.

1977 *Scripts, Plans, Goals and Understanding. An Inquiry into Human Knowledge Structures*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum.

SCHANK, Roger C. et CHILDERS, Peter G.

1984 *The Cognitive Computer*, Reading (Ma.), Addison-Wesley.

SCHLOSSER-MAGNINO, Julius

1924 *Die Kunstdliteratur*, Wien, Schroll.

SCHOGT, H. G.

1986 « Seme ». In T.A. Sebeok, éd., *Encyclopedic Dictionary of Semiotics 2*, Berlin, Mouton de Gruyter.

SCHOLEM, G. et al.

1979 « Kabbalistes chrétiens ». In *Cahiers de l'hermétisme*, Paris, Albin Michel.

SECRET, François

1964 *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod (rééd. Milano, Archè, 1985).

SELLARS, Wilfrid

1978 « The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience ». In Henry W. Johnstone Jr., éd., *Categories : A Colloquium*, Pennsylvania State University.

SIMSON, Otto von

1956 *The Gothic Cathedral*, New York, Pantheon.

SIRRIDGE, Mary

1997 « The walking of orphans, the cooing of doves, and the groans of the sick : the influence of Augustine's theory of language on some theories of interjection ». In C. Marmo, éd., *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth-XIVth Century)*, Brepols.

SLAUGHTER, Mary

1982 *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*, London, Cambridge University Press.

SMITH, Barry

2003 « Ontology ». In L. Floridi, éd., *The Blackwell Guide to Philosophy of Computing Information*, Malden, Blackwell.

SMITH, Barry et VARZI, Achille C.

2000 « Fiat and Bona Fide Boundaries ». In *Philosophy and Phenomenological Research* 60.

SORABJI, Richard

1996 « Animal Minds and Human Minds ». In *The Philosophical Review* 105, 3.

SOWA, John F.

2000 « Ontology, Metadata, and Semiotics ». In B. Ganter & G.W. Mineau, éd., *Conceptual Structures : Logical, Linguistic, and Computational Issues*, Berlin, Springer.

SOWA, John F., éd.

1991 *Principles of Semantic Networks: Explorations in the Representation of Knowledge*, San Mateo, Morgan Kaufmann Publishers.

SPADE, Paul V.

1980 « Notes on Richard Lavenham's So Called "Summulae Logicales", with a Partial Edition of the Text ». In *Franciscan Studies* 40.

1982 « The Semantics of Terms ». In Kretzmann *et al.* 1982.

SPERBER, Dan et WILSON, Deirdre

1986 *Relevance*, Cambridge, Harvard University Press (trad. fr. d'Abel Gerschenfeld et Dan Sperber, *La pertinence : communication et cognition*, Paris, Ed. de Minuit, 1989).

SVOBODA, Karel

1927 *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Paris-Brno, Les Belles Lettres.

TABARRONI, Andrea

1984 « Segno mentale e teoria della rappresentazione in Ockham ». In *VS* 38/39.

TARSKI, Alfred

1944 « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics ». In *Philosophy and Phenomenological Research*, 4.

TATARKIEWICZ, Wladyslaw

1962 *Historia estetyki*, Warszawa, Pafstwowe Wydawnictwo Naukowe.

TEGA, Walter

1983 *L'Unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno*, Bologna, Il Mulino.

1984 *Arbor scientiarum. Enciclopedie e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Bologna, Il Mulino.

1995 « La follia dell'ordine alfabetico e la concatenazione delle scienze. L'enciclopedia come sistema tra XVIII e XX secolo ». In *Storia della filosofia e storia della scienza. Studi in onore di Paolo Rossi*, Firenze, La Nuova Italia.

1999 « Il prisma di Alsted ». In W. Tega, éd., *Le origini della modernità*, Firenze, Olschki (également comme « Le prisme d'Alsted : l'encyclopédie comme système de systèmes ». In B. Saint-Girons, éd., *Art et science à l'âge classique*, Paris, Université de Nanterre, 2000).

2004 « Enciclopedie e sistemi tra XVIII e XIX secolo ». In *Studi in onore di Cesare Vasoli*, Firenze, Olschki.

THORNDIKE, Lynn

1929 *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press.

THUROT, Charles

1869 *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du Moyen Age*, Paris, Bibliothèque Impériale (rééd. Frankfurt, Minerva, 1964).

TRIER, Jost

1931 *Der deutsche Wortschatz im Sinnberzirk des Verstandes*, Heidelberg, Winter.

VALENTE, Luisa

1995 « Une sémantique particulière : La pluralité du sens dans les Saintes Ecritures (XII^e siècle) ». In Ebbesen, éd. 1995.

VASOLI, Cesare

1958 « Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno ». In E. Castelli, éd., *Umanesimo e simbolismo*, Padova, Cedam.

1978 *L'enciclopedismo del Seicento*, Napoli, Bibliopolis.

VATTIMO, Gianni

1980 *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti (trad. fr. de Pascal Gabellone, Riccardo Pineri et Jacques Rolland, *Les aventures de la différence*, Paris, Ed. de Minuit, 1985).

1983 « Dialettica, differenza, pensiero debole ». In G. Vattimo et P.A. Rovatti, éd., *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli.

1994 *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza (trad. fr. de Malou Somville-Garant, *Au-delà de l'interprétation: la signification de l'herméneutique pour la philosophie*, Bruxelles-Paris, De Boeck Université, 1997).

VECCHIO, Sebastiano

1994 *Le parole come segni. Introduzione alla linguistica agostiniana*, Palermo, Novecento.

VERBEKE, Gerard

1961 *Commentaire sur le Peri hermeneias d'Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke. Ed. critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de saint Thomas par G. Verbeke*, Louvain, Publications Universitaires.

VIANO, Carlo Augusto

1988 « La biblioteca e l'oblio ». In Rossi, éd. 1988.

VIOLI, Patrizia

1997 *Significato e esperienza*, Milano, Bompiani.

WEINRICH, Harald

1997 *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessen*, München, Beck (trad. fr. de Diane Meur, *Léthé : art et critique de l'oubli*, Paris, Fayard, 1999).

WENCELIUS, Léon

1932 *La philosophie de l'art chez les néo-scolastiques de langue française*, Paris, Alcan.

WEST, William N.

1997 « Public Knowledge and Private Parties ». In Binkley, éd. 1997.

WHITE, Andrew D.

1896 *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, London, McMillan ; rééd. New York, Appleton, 1917 (trad. fr. et adaptation de H.C. de Varigny et G. Adam, *Histoire de la lutte entre la science et la théologie*, Paris, Guillaumin, 1899).

WIERZBICKA, Anna

1972 *Semantic Primitives*, Frankfurt, Athenäum.

1995 « Dictionaries and Encyclopedias. How to Draw the Line ». In Davis Philip W., éd., *Alternative Linguistics. Descriptive and Theoretical Modes*, Amsterdam, Benjamins.

1996 *Semantics. Primes and Universals*, Oxford, Oxford University Press.

WILKS, Yorick

1977 « Good and Bad Arguments about Semantic Primitives ». In *Communication and Cognition* 10, 3-4.

WILSON, N.L.

1967 « Linguistical Butter and Philosophical Parsnips ». In *Journal*

WIRSZUBSKI, Chaim

1989 *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Harvard University Press (trad. fr. de Gershom Scholem, *Pic de la Mirandole et la cabale*, Paris-Tel-Aviv, Ed. de l'Eclat, 2007).

WITTGENSTEIN, Ludwig

1922 *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge (trad. fr. de Gilles-Gaston Granger, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993).

1953 *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell (trad. fr. de Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean-Luc Gautero *et al.*, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005).

WORTH, Sol

1975 « Pictures Can't Say Ain't ». In VS 12.

YATES, Frances

1954 « The Art of Ramon Lull ». In *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XVII (rééd. in Lull & Bruno. *Collected Essays* I, London, Routledge, 1982).

1960 « Ramon Lull and John Scotus Eriugena ». In *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XXIII (rééd. in Lull & Bruno, *Collected Essays* I, London, Routledge, 1982).

1964 *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge (trad. fr. de Marc Rolland, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Paris, Dervy-livres, 1988).

1966 *The Art of Memory*, London, Routledge (trad. fr. de Daniel Arasse, *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1975).

ZAMBELLI, Paola

1965 « Il *De auditu Kabbalistico* e la tradizione lulliana nel Rinascimento ». In *Atti dell'accademia toscana di scienze e lettere*

« La Colombaria »XXX, 1965 (rééd. in *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, Marsilio, 1995).

ZELLINI, Paolo

1980 *Breve storia dell'infinito*, Milano, Adelphi.

Index

ABÉLARD, Pierre, 9-10, 28, 107, 152-153, 162, 226-228, 262-264, 403-406, 408, 414, 620-621, 672.

ABELSON, Robert P., 79, 695.

ABOULAFIA, Abraham, 338-346, 446, 458, 682.

ADÉLARD DE BATH, 279.

ADLER, Mortimer, 349.

ADSON DE MONTIER-EN-DER, 318.

AGRIPPA, Heinrich Cornelius, 100, 457, 467-468.

ALAIN DE LILLE, 137, 156, 186, 276-277.

ALBANO LEONI, Federico, 513.

ALBERT LE GRAND, 123, 137, 193, 228, 270, 353-354, 381, 388, 574.

ALCIAT, André (Alciati), 221.

ALCUIN, 147, 237.

ALDROVANDI, Ulisse, 44-45.

ALEMANNO, Yohanan, 340, 457.

ALEMBERT, Jean LE ROND, 67-69, 73, 489.

AL-FÂRÂBI, 694.

ALIGHIERI, Dante, 61, 71, 131, 148, 151, 158, 162, 170-176, 192, 218-219, 250, 259, 284, 323-335, 337-338, 340, 342-346, 361, 382, 446, 474, 606, 609, 611, 615.

ALLÉGRET, 148.

ALSTED, Johann Heinrich, 52-54, 60, 97, 698.

AMMONIUS, 122, 232, 238-239, 241-242.

ANCESCHI, Luciano, 615.

ANGELINI, Cesare, 285, 298, 665.

ANSELME D'AOSTE, 10, 275, 399, 402, 422.

ANTIGONE DE CARYSTE, 41.

APEL, Karl-Otto, 665.

APRESJIAN, Jurij, 665.

ARISTOTE, 8, 10, 15, 18-21, 26-27, 29, 32, 38, 40-41, 44, 56, 61, 85-90, 103, 114-115, 121-132, 135-136, 140, 143, 167, 173, 187-190, 192-193, 197-198, 200-201, 207, 210-211, 213, 229-233, 235, 240, 242, 245-246, 265, 272, 279-281, 397-400, 406, 416-417, 514-515, 518, 551, 573, 592-593, 620, 632, 665-666, 671, 699.

ASSUNTO, Rosario, 374, 380, 665.

AUERBACH, Heinrich, 155, 158, 665.

AUGUSTIN, 9, 15, 45-47, 137, 145, 155, 157-160, 172, 181, 193, 215, 224-226, 248, 250, 262, 264-265, 279, 287, 289-292, 312, 314-316, 323, 381, 388, 400, 406, 412, 551, 668, 688, 694, 697.

AUGUSTIN DE DACIE, 157.

AVERROÈS, 8, 123-131, 133, 140.

AVICENNE, 133, 137, 140, 244.

BACON, Francis, 45, 54, 199, 244, 475, 500.

BACON, Roger, 9-10, 55-56, 67, 138-141, 245-250, 279-281, 334, 399, 412-419, 421, 423, 428-429, 677, 680, 684, 686, 694.

BALME, David M., 32.

BARSALOU, Lawrence, 83, 666.

BARTHES, Roland, 394, 666.

BARTHOLOMÉ ANGLICUS (BARTHOLOMÉ DE BRUGES), 130.

BASILE DE CÉSARÉE, 211, 215.

BAUDELAIRE, Charles, 355, 361, 374.

BAUDRY, Léon, 666.

BÄUMKER, Clemens, 441, 666.

BEATUS DE LIÉBANA, 308, 666.

BECHER, Joachim, 480.

BECK, Cave, 15, 61, 699.

BÈDE, 146, 155, 158, 263, 286, 289-291.

BELOT, Jean, 431.

BELTRAN, Evencio, 666.

BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, Maria Teresa, 38, 279, 393, 403, 666.

BERG, Jan, 666.

BERGSON, Henri, 349, 353, 687.

BERKELEY, George, 514, 673, 689.

BERMUDO, Pedro, 58.

BERNARD DE CHARTRES, 149, 164, 277, 682.

BERNARD SILVESTRE, 164.

BERNART DE VENZAC, 149.

BERTINI, Ferruccio, 151, 666.

BIARD, Joël, 666.

BIERWISCH, Manfred, 624, 667.

BINKLEY, Peter, 38, 48, 667, 677, 688, 694, 699.

BIOLEZ, Jean, 348.

BLACK, Deborah, 667.

BLACK, Max, 88, 667.

BOAS, George, 202, 667.

BOÈCE (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, dit), 10, 20-21, 28, 122, 186, 197, 231-234, 236-237, 280-281, 333, 377, 381-382, 399-402, 408, 416, 419, 423, 448.

BOÈCE DE DACIE, 333.

BOEHNER, Philothesus, 418-419, 421, 667.

BOLZONI, Lina, 667, 695.

BONALD, Louis de, 494.

BONAVENTURE DE BAGNOREGIO (saint), 196, 284, 381, 667.

BONFANTINI, Massimo, 546-547, 668.

BONOMI, Andrea, 668.

BORD, Janet, 73, 668.

BORGES, Jorge Luis, 99, 118, 125-126, 490-491, 670.
BORI, Pier Cesare, 157, 668.
BOSANQUET, Bernard, 378, 668.
BOULLIER, David, 211.
BRÉAL, Michel, 12, 619-621, 668.
BUFFON, Georges Louis, 44, 211.
BURIDAN, Jean, 139, 141, 382, 666.
BUSI, Giulio, 346, 668.
BUTTERWORTH, Charles E., 124-125, 127.
BUYSSENS, Eric, 625, 669.

CALBOLI, Gualtiero, 85, 669.
CALBOLI MONTEFUSCO, Lucia, 85, 666, 669.
CALIMANI, Riccardo, 345, 669.
CALLAHAN, Daniel, 348.
CALLIMAQUE, 41.
CALLISTHÈNE, 41.
CAMÓN AZNAR, José, 288, 315, 669.
CAMPANELLI, Cosimo, 352, 669.
CARNAP, Rudolf, 395, 669.

CARO, Annibal, 647.
CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquím, 452, 467, 669.
CARRUTHERS, Mary, 50, 295, 669.
CASAUBON, Isaac, 261, 266, 281.
CASCIATO, Maristella, 669, 688.
CASES, Cesare, 640.
CASSIRER, Ernst, 526, 533, 670.
CAVAZZA, Marc, 670.
CAVINI, Walter, 670.

CECCO D'ASCOLI, 48.

CEÑAL, Ramón, 58, 670.

CEVOLINI, Alberto, 108, 113, 670.

CHENU, Marie-Dominique, 263, 265, 276, 670.

CHERCHI, Paolo, 38, 670.

CHILDERS, Peter G., 79.

CHRYSIPPE, 203, 205, 207-208, 212, 215-216, 661.

CICÉRON, 39, 99, 106, 108, 145, 155, 232, 499, 633.

CLAVIUS, Christophorus, 469, 471.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, 155, 157.

COCTEAU, Jean, 349-350.

COLERIDGE, Samuel Taylor, 374-375.

COLLISON, Robert L.W., 38.

COLUMELLA, 214.

COMPAGNON, Antoine, 157, 275, 670.

COMPARETTI, Domenico, 164, 670.

CONDILLAC, Etienne Bonnot de, 211.

COPERNIC, Nicolas, 85, 278.

CORCORAN, John, 670, 683.

CORTI, Maria, 332-334, 344, 671.

CORVINO, Francesco, 423, 671, 693.

COSERIU, Eugenio, 625, 671.

COUMET, Ernest, 470, 671.

COURTÉS, Joseph, 622, 625, 679.

COUSSEMAKER, Edmond de, 381.

CROCE, Benedetto, 11, 356, 378, 380, 599-617, 671, 686.

CUES, Nicolas de, 468, 597, 605.

CURTIUS, Ernst R., 174, 358, 378, 671.

DA VERONA, Guido, 616.

DAHAN, Gilbert, 130, 137-139, 168, 197, 666, 671, 688, 694.

DALGARNO, George, 61, 475, 478, 483, 487, 519.

DAVIDSON, Donald, 623, 627-629, 671-672, 674, 684.

DE BRUYNE, Edgar, 10, 132, 148, 163-166, 270, 347, 349, 352, 376-392, 672, 685.

DE GHELLINCK, Joseph, 276, 672.

DE LEO, Pietro, 258, 672.

DE MAURO, Tullio, 513-514, 536, 600, 672.

DE MUNNINK, Maurice, 351, 672.

DE RIJK, Lambert, 153, 227, 235, 401, 404, 408-411, 672.

DE WULF, Maurice, 349, 391.

DEBENEDETTI STOW, Sandra, 346, 672.

DEELY, John, 359, 387, 673.

DEL RIO, Martin, 431.

DELEUZE, Gilles, 75, 535, 673.

DELLA VOLPE, Galvano, 615.

DEMARIA, Cristina, 110, 115, 673.

DÉMÉTRIUS DE PHALÈRE, 146.

DENNETT, Daniel, 576.

DENYS L'ARÉOPAGITE (Pseudo-), 155, 176-177.

DENYS LE CHARTREUX, 382.

DERISI, Octavio Nicolàs, 348.

DERRIDA, Jacques, 626-627, 646, 673.

DESCARTES, René, 278, 384, 487-490.

DEWEY, John, 548, 615.

DIOGÈNE LAËRCE, 41.

DONAT, 143-146, 155, 164, 237, 681.

DORFLES, Gillo, 615.

DOYLE, Arthur Conan, 351.

DRAGONETTI, Robert, 329, 673.

DRONKE, Peter, 162, 673.
DUBY, Georges, 643, 674.
DUCROT, Oswald, 630, 673.
DUMMETT, Michael, 394, 674.
DUNS SCOT, John, 10, 272, 369, 377, 381-382, 391, 417-418.
DURAND, Guillaume, 16.
DYROFF, Adolf, 348.

EBBESEN, Sten, 674, 698.
ECKHART, Johannes (Maître), 373-374.
ESPOSITO, Elena, 96, 113, 675.
EVANS, R.J.W., 431.

FABBRICHESI LEO, Rossella, 676.
FARAL, Edmond, 132, 149, 151, 381, 676.
FEDERICI VESCOVINI, Graziella, 676.
FERNANDEZ, Ramona, 676.
FERREIRO ALEMPARTE, J., 676.
FICHANT, Michel, 470, 676.
FILLMORE, Charles J., 78.
FOCILLON, Henri, 286, 315, 377, 676.
FODOR, Jerrold, 35, 683.
FOIGNY, Gabriel de, 477-480, 483, 485-487, 490.
FORMAGGIO, Dino, 615.
FORMIGARI, Lia, 677.
FOUCAULT, Michel, 38, 44-45, 490, 677.
FOWLER, Robert, 38, 677.
FRANK, Thomas, 677.
FRAWLEY, William, 677.
FREDBORG, K.M.L. Nielsen, 243, 245, 412, 677.

FREGE, Gottlob, 394, 674, 677.
FRENCH, Peter J., 431-432.
FUMAGALLI, Armando, 575, 577, 677.

GALILÉE (Galileo GALILEI, dit), 85, 292, 623.

GALLAVOTTI, Carlo, 677.

GARGANI, Aldo, 424, 426, 641.

GARIN, Eugenio, 458, 463, 615, 678.

GARLANDUS COMPOTISTA, 235.

GARRONI, Emilio, 513, 515, 536, 546, 678.

GARZONI DI BAGNACAVALLLO, Tommaso, 464.

GEACH, Peter, 678.

GENETTE, Gérard, 493, 678.

GENOT-BISMUTH, Jacqueline, 343-345, 678.

GENSINI, Stefano, 67, 678.

GEOFFROY DE VINSALF, 149-150, 198, 666.

GÉRARD DE CRÉMONE, 122, 138.

GESUALDO, Filippo, 100, 102, 119.

GEYER, B., 152-153, 227, 403, 406.

GHISALBERTI, Alessandro, 678.

GIBSON, James J., 659.

GIL, Ferdinando, 31, 678.

GILBERT DE POITIERS, 186.

GILBERT, Katharine, 379, 678.

GILLES DE ROME, 121, 130, 135, 138, 141, 232, 345.

GILSON, Etienne, 261, 264, 679.

GIULIO CAMILLO, dit Delminio, 53.

GLUNZ, Hans H., 379, 381-382.

GOMBRICH, Ernst, 585, 679.

GOODMAN, Nelson, 257, 679.

GORNI, Guglielmo, 345, 679.
 GOUGUENHEIM, Sylvain, 316, 679.
 GOULD, Stephen Jay, 542, 679.
 GRABMANN, Martin, 275-276, 679.
 GRAZIA, Roberto, 547, 668.
 GRÉGOIRE DE RIMINI, 215.
 GREGORY, Tullio, 679.
 GREIMAS, Algirdas Julien, 622.
 GROSSETESTE, Robert (Robert deLincoln, dit), 122-123, 137, 280, 381.
 GROUPE μ , 680.
 GRUBER, Tom R., 83, 680.
 GRÜNBAUM, Adolf, 593, 680.
 GUATTARI, François, 75, 673.
 GUICHARD, Estienne, 476.
 GUILLAUME DE CONCHES, 138, 152-153, 162, 277-278, 409.
 GUILLAUME DE MOERBEKE, 8, 122-123, 131, 133-134, 233, 239, 265, 280, 699.
 GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, 131.
 GUILLAUME DE SHERWOOD, 411.
 GUIRAUT DE BORNEIL, 149.
 GULDIN, Pierre, 470-472.
 GUNDISALVI, Dominicus, 137-138.

 HABERMAS, Jürgen, 661, 680.
 HACKETT, Jeremiah, 139, 680, 684.
 HAIMAN, John, 77, 677, 680.
 HALM, Carolus, 147, 680.
 HAVET, Julien, 261, 680.
 HAYWOOD, Ian, 255, 680.
 HEIDEGGER, Martin, 272, 377, 418, 495, 514, 516, 530, 639, 659,

HERMANN L'ALLEMAND, 8, 123-124, 133.

HERMÈS TRISMÉGISTE, 266, 272.

HÉRODOTE, 40, 211, 344.

HERREN, Michael W., 148, 381.

HILDEGARDE DE BINGEN, 162, 319.

HILLEL DE VÉRONE, 343.

HILLGARTH, Jocelyn N., 460.

HIPPOLYTE DE ROME, 155, 289, 317.

HJELMSLEV, Louis, 34, 105, 393-394, 578, 621, 660, 681.

HOGREBE, Wolfram, 681.

HÖLTGEN, Carl Josef, 221, 681.

HOLTZ, Louis, 145, 237, 681.

HONORIUS D'AUTUN, 113, 131, 137, 161.

HOOKWAY, Christopher, 681.

HORAPOLLON, 221.

HUGUES DE FOUILLOY, 215, 220, 306.

HUGUES DE SAINT-VICTOR, 132, 137, 156, 163, 215.

HUIZINGA, Johan, 377, 381-382, 681.

HUME, David, 516, 594-595.

HUNGERLAND, I.C., 425-427, 681.

HUSSERL, Edmund, 394, 517, 536, 681.

IDEL, Moshe, 338-340, 342-343, 446, 457, 682.

IMMANUEL DE ROME (Manoello Giudeo), 344, 678.

IRÉNÉE DE LYON, 289, 317.

ISIDORE DE SÉVILLE, 48-49, 145-146, 155, 161, 214-215, 263, 338, 495, 501.

JACKENDOFF, Ray, 582, 682.

JACQUES DE VENISE, 122, 463.

JAKOBSON, Roman, 15, 102, 682.

JEAN DE DACIE, 137, 242.

JEAN DE GARLANDE, 132, 149-150.

JEAN DE JANDUN, 141, 666.

JEAN DE LA CROIX, 354.

JEAN DE SAINT-THOMAS (Jean Poinso), 359, 387, 673, 689.

JEAN DE SALISBURY, 147, 149, 164, 166, 270, 277, 279, 397, 448.

JEAN L'ÉVANGÉLISTE, 47.

JEAN SARRAZIN, 270.

JEAUNEAU, Edouard, 277, 682.

JÉRÔME (saint), 160, 215, 262, 284-285, 287, 289.

JOHNSON, Mark, 88, 684.

JOHNSTON, Mark D., 435, 441, 443, 456, 682.

JULIEN L'APOSTAT, 495.

KANT, Emmanuel, 11, 15, 17, 96, 371, 375, 513-526, 528, 532, 534-539, 541-548, 590.

KATZ, Jerrold (Jerry), 35, 683.

KELEMEN, János, 683.

KEPLER, Johannes, 85, 548, 605.

KERN, Hermann, 73, 683.

KETNER, Kenneth L., 665, 680, 683.

KILWARDBY, Robert, 153, 243.

KIRCHER, Athanasius, 59, 251, 259, 432, 440, 454, 475, 498, 688.

KLINKENBERG, Jean-Marie, 683.

KOCH, Joseph, 349.

KOMENSKY, Jan Amos (Comenius), 53.

KOVACH, Francis, 380, 683.

KRETZMANN, Norman, 672, 683, 686, 697.

KRIPKE, Saul, 622, 684.

KUHN, Helmut, 379, 678.

LABARRIÈRE, Jean-Louis, 684.

LACTANCE (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, dit), 289.

LAKOFF, George, 88, 684.

LAMB, Sidney M., 625, 684.

LAMBERT D'AUXERRE, 234-235.

LAMBERTINI, Roberto, 199, 393, 417, 684.

LAMENNAIS, Félicité Robert, 494.

LANDES, Richard, 316, 684.

LE Goff, Jacques, 274, 278, 345, 666, 684.

LEECH, Geoffrey, 394, 684.

LEIBNIZ, Gottfried, 7, 55, 59, 66-67, 69, 76, 84, 113, 471-472, 474, 489, 670, 676, 678, 695.

LEMAY, Richard, 141, 684.

LEMOINE, Michel, 377, 382, 685.

LEVINHETA, Bernardo, 434.

LEWIS, David K., 628, 685.

LINGUEGLIA, Paolo, 348.

LIONELLO DI SER DANIELE, 344.

LLINARÈS, Armand, 453, 685.

LO PIPARO, Franco, 188, 230, 237, 242, 398, 685.

LOCKE, John, 423, 474, 514-516, 518, 522, 528.

LODWICK, Francis, 61, 475, 487.

LORUSSO, Anna Maria, 85, 121, 143, 669, 675, 685-686.

LOTMAN, Jurij, 98, 115, 685.

LOVEJOY, Arthur O., 20, 162, 449, 685.

LUBAC, Henri de, 157, 305, 307, 380, 685.

LUCRÈCE (Titus Lucretius Carus, dit), 40.

LUISETTI, Federico, 54, 685.

LULLE, Raymond, 10, 51, 431-432, 434-443, 447-456, 458-460, 462-465, 467-468, 471-472, 474, 482-483, 685, 690.

LUSIGNAN, Serge, 112, 691.

LYONS, John, 395, 400, 625, 667, 686.

LYTTKENS, Hampus, 189, 196, 686.

MACROBE, 164, 450.

MAGGI, Michele, 599, 686.

MAHONEY, Edward P., 369, 686.

MAIERÚ, Alfonso, 686.

MAIMONIDE, 341.

MAIMONIDE, Moïse, 46, 158, 171, 174, 272, 292, 302, 445, 612, 614.

MAISTRE, Joseph de, 11, 493-495, 497-505, 507, 510-511.

MAÎTRE DE TOURS, 153.

MÂLE, Emile, 286, 686.

MALONEY, Thomas S., 428, 686.

MAMELI, Matteo, 590, 686.

MANETTI, Giovanni, 85, 158, 225, 283, 549, 686-687.

MANZONI, Alessandro, 11, 549-552, 554, 556-560, 562-565, 567-568, 570, 603, 616-617.

MARCHESE, Vincenzo, 348.

MARCONI, Diego, 77, 517, 519, 624, 687.

MARIGO, Aristide, 329, 687.

MARITAIN, Jacques, 10, 270, 278, 347-366, 368-377, 384-386, 388-389, 392, 669, 687.

MARMO, Costantino, 121, 128, 134-135, 138, 141, 193, 199, 336, 393, 418-419, 421-422, 675, 687, 696.

MARR, David, 535, 688.

MARRONE, Caterina, 59, 688.

MARROU, Henri Irénée, 262-263, 688.

MARSILE D'INGHEN (Pseudo-), 250.

MARTINETTI, Piero, 526, 688.

MATHIEU DE VENDÔME, 132, 149-150.

MATHIEU, Vittorio, 149, 546, 688.

MAYOUX, Jean-Jacques, 374, 688.

MAZZANTINI, Carlo, 348.

MCCAWLEY, James D., 635, 688.

MCKEON, Richard, 688.

MEIER, Christel, 48, 688.

MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino, 126, 381, 688.

MENGALDO, Pier Vincenzo, 326, 331, 689.

MERSENNE, Marin, 470-472, 474, 487.

MERTON, Robert, 277-278, 689.

MICHEL-ANGE (Michelangelo BUONAROTTI, dit), 268, 612, 614.

MICHELANGELO BIONDO, 251.

MILHAUD, Darius, 349.

MILL, John Stuart, 10, 395-397, 423-428, 689.

MILLÁS VALLICROSA, José M., 445, 447, 689.

MONDOLFO, Rodolfo, 689.

MONTAIGNE, Michel de, 217-218, 691.

MONTANO, Rocco, 379, 689.

MONTI, Vincenzo, 647.

MOODY, Ernest A., 20, 422, 689.

MORE, Thomas, 477.

MORESTEL, Pierre, 464.

MORPURGO-TAGLIABUE, Guido, 615.

MORRIS, Charles, 394, 622, 636, 689.

MURPHEY, Murray G., 577, 689.

MURPHY, James B., 359, 689.

MUSSATO, Albertino, 358.

NARDI, Bruno, 342.

NAUDÉ, Gabriel, 431.

NECKHAM, Alessandro, 161, 277.

NEUBAUER, Fritz, 78, 690.

NEWTON, Isaac, 278, 519.

NIETZSCHE, Friedrich, 109-110, 640, 654-656, 658, 690.

NISHISHARA, H. Keith, 535, 688.

NUCHELMANS, Gabriel, 418, 690.

OCKHAM, Guillaume d', 10, 222, 246, 369, 382, 399, 409, 418-426, 428, 666-667, 687, 689, 697.

OGDEN, Charles K., 394, 622, 690.

OLGIATI, Francesco, 349.

ORIGÈNE, 157, 160, 206, 275.

ORTONY, Andrew, 667, 690.

OTTAVIANO, Carmelo, 690.

OWENS, Joseph, 187-188, 690.

PACI, Enzo, 547, 690.

PAGANI, Ileana, 333, 691.

PANOFSKY, Erwin, 379-380, 691.

PAOLUCCI, Claudio, 571, 577-580, 587-588, 595, 691.

PARDIES, Gaston, 211.

PAREYSON, Luigi, 605, 615, 645, 691.

PATER, Walter, 378.

PAULMIER-FOUCART, Monique, 112, 691.

PAVEL, Thomas, 94, 96.

PEETERS, Bert, 691.

PEIRCE, Charles S., 691.

PEIRCE, Charles Sanders, 10-11, 15, 37, 116, 579, 591.

PELLEREY, Roberto, 367, 691.

PÉPIN, Jean, 155, 172, 174, 691.

PERANI, Mauro, 340, 692.

PETITOT, Jean, 692.

PETÖfi, János S., 78, 690.

PETRUS HISPANUS, 234-235, 399, 410, 427.

PHILON D'ALEXANDRIE, 157, 204-205, 209, 340.

PIC DE LA MIRANDOLE, Jean, 266, 340, 431, 457, 700.

PICINELLI, Filippo, 221.

PIERRE DE MANTOUE, 423.

PINBORG, Jan, 242, 245, 421, 677, 692.

PINI, Giorgio, 418, 692.

PLATZECK, Ehrard W., 438, 447, 455-456, 692.

PLINE (l'Ancien), 7, 40, 42-43, 45, 47-48, 113, 213.

PLUTARQUE, 206-208, 210.

POHLENZ, Max, 202, 242, 692.

POLARA, G., 148, 381, 692.

POLITIEN, Ange, 52.

POMBO, Olga, 38, 51, 692.

POMPONIO, Mela, 41.

PONS, Alain, 607, 692.

PONZIO, Augusto, 410, 693.

POPPER, Karl, 548, 629, 693.

PORPHYRE, 18-25, 32, 36, 43, 61, 65, 73, 122, 155, 203, 210, 222.

POTTIER, Bernard, 77, 625, 693.

POUILLON, Henry, 349, 379-381, 693.

POULENC, Francis, 349.

POZZATO, Maria Pia, 259, 675, 693.

PRIETO, Louis, 431, 625, 659, 693.

PRISCIEIN, 143, 237-239, 241-243, 277, 410.

PROCLUS, 265.

PRONI, Giampaolo, 546, 588-589, 668, 693.

PUTNAM, Hilary, 78, 97.

QUILLIAN, Ross, 79, 693.

QUINE, Willard (VAN ORMAN, dit), 36, 552, 626, 630-632, 693.

QUINTILIEIN (Marcus Fabius Quintilianus, dit), 38, 143-145, 147.

RABAN MAUR, 47, 49, 113, 214, 237.

RABELAIS, François, 39, 613.

RAGUENET, François, 477.

RAMÉE, Pierre de la (Petrus Ramus), 52, 54.

RAOUL GLABER (Rodolfus Glaber), 320-321.

REISCH, Gregor, 52, 221.

RENUCCI, Paul, 173, 694.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, 448.

RICHARDS, Ivor Armstrong, 394, 622, 690.

RICŒUR, Paul, 88, 694.

RIEDL, Aloysius, 381.

RINTELEN, Fritz Joachim von, 386-387, 672, 694.

RIVAROL, Antoine de, 473.

RIVERS, Kimberly, 50, 694.

ROLAND-GOSSELIN, Marie-Dominique, 369, 387, 392, 694.

RORTY, Richard, 517-519, 658, 687, 694.

ROSENAU, Helen, 306, 694.

ROSENSTIEHL, Pierre, 76, 694.

ROSIELLO, Luigi, 473, 493, 694.

ROSIER-CATACH, Irène, 138, 140, 152-153, 186, 218, 323, 666,

671, 688, 694.

ROSSANO, Pietro, 284, 294, 695.

ROSSELLI, Cosma, 104-105.

ROSSI, Paolo, 695, 698.

ROSSI, Pietro, 51, 55, 111, 444, 695, 699.

ROVATTI, Pier Aldo, 639-640, 654, 674, 698.

RUSSELL, Bertrand, 37, 394, 426, 695.

SAINTSBURY, George, 378, 695.

SALSANO, Alfredo, 38, 695.

SANDERS, Henry, 285, 695.

SANTARCANGELI, Paolo, 73, 695.

SATIE, Erik, 349-350, 353.

SAUSSURE, Ferdinand de, 431, 634-635.

SCALICHIUS, Paulus, 431.

SCHAER, Roland, 38, 695.

SCHANK, Roger C., 79, 695.

SCHELLING, Friedrich W.J., 374-375, 648.

SCHLOSSER, Julius, 378, 381, 696.

SCHOGT, Henry G., 625.

SCHOLEM, Gershom, 463, 696, 700.

SCHOTT, Caspar, 58.

SCOT ERIGÈNE, Jean, 162, 450.

SEBEOK, Thomas A., 667, 674-675, 696.

SECRET, François, 431, 462, 696.

SELENUS, Gustave, 466.

SELLARS, Wilfrid, 519, 529, 696.

SERVIUS, Marius Honoratus, 164.

SEXTUS EMPIRICUS, 203-204, 209, 515.

SGRADINI, Enrica, 692.

SIGER DE BRABANT, 686.

SIMON DE FAVERSHAM, 336.

SIMSON, Otto von, 380, 696.

SIRRIDGE, Mary, 225, 696.

SLAUGHTER, Mary, 222, 696.

SMITH, Barry, 84, 581, 696.

SOCRATE, 210, 242, 415, 440.

SOLIN (Gaius Julius Solinus, dit), 47, 161, 214.

SORABJI, Richard, 697.

SOWA, John, 83, 697.

SPADE, Paul V., 242, 406, 697.

SPANGERBERGIUS, Johannes, 100.

SPERBER, Dan, 626, 697.

SPINOZA, Baruch, 474.

STRATON DE LAMPSAQUE, 41.

SUGER DE SAINT-DENIS, 379, 691.

SVOBODA, Karel, 381, 697.

TABARRONI, Andrea, 199, 393, 419-420, 697.

TAPARELLI D'AZEGLIO, Luigi, 348.

TARSKI, Alfred, 429, 634-635, 697.

TATARKIEWICZ, Wladyslaw, 697.

TEGA, Walter, 51, 53-54.

TESAURO, Emanuele, 7, 15, 56-57, 59-61, 153-154.

THÉODORIC DE CHARTRES, 152.

THOMAS D'AQUIN, 8, 10, 33, 122-123, 152, 239, 348-349, 380.

THOMAS D'ERFURT, 272, 418.

THORNDIKE, Lynn, 463, 698.

THUROT, Charles, 265, 698.

TRITHÈME, Jean (Johannes HEIDENBERG, dit), 272, 316, 459, 464-465.

TYCONIUS, 159, 287, 289-290, 314.

ULRICH DE STRASBOURG, 164, 467.

USPENSKIJ, Boris A., 115, 685.

VALENSISE, Domenico, 348.

VALENTE, Luisa, 157, 698.

VALERIANUS, Pierus (Valeriano Bolzani), 221.

VALLA, Giorgio, 123, 298, 321.

VALLET, Juan, 348.

VARZI, Achille, 581-582, 584, 696.

VASOLI, Cesare, 51, 467, 469, 698.

VATTIMO, Gianni, 323, 517, 519, 639-640, 654, 656-657, 663, 674, 687, 698.

VECCHIO, Sebastiano, 158, 225, 699.

VEIRAS, Deinis, 477.

VERBEKE, Gerard, 233, 699.

VIANO, Carlo Augusto, 699.

VICK, George R., 425-428, 681.

VIGENÈRE, Blaise de, 465.

VINCENT DE BEAUVAIS, 50, 111, 238.

VIOLI, Patrizia, 35, 77, 80-81, 107.

VIRGILE DE TOULOUSE, 148, 381.

VIVES, Ludovico, 40.

VOLLI, Ugo, 519.

WEINRICH, Harald, 100, 110, 699.

WENCELIUS, Léon, 384-385, 699.

WEST, William N., 40, 699.

WHITE, Andrew D., 494, 699.

WHITEHEAD, Alfred North, 595.

WIERZBICKA, Anna, 699.

WILKINS, John, 7, 15, 61, 63-66, 113.

WILKS, Yorick, 700.

WILSON, Deirdre, 626, 697.

WILSON, Neil L., 77, 700.

WIRSZUBSKI, Chaim, 458-459, 700.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 531, 596, 622, 633, 700.

WORTH, Sol, 107, 700.

YATES, Frances, 51, 445, 450-451, 458-459, 700.

YÉHOUDA DE ROME, 344.

ZABALA, Santiago, 639.

ZAMBELLI, Paola, 445, 460, 463, 700.

ZELLINI, Paolo, 593-596, 701.

ZERAHYA DE BARCELONE, 343-345.

ZWEIGENBAUM, Pierre, 670.

Index

A

- Abélard, Pierre 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38
- Abelson, Robert P. 1, 2
- Aboulafia, Abraham 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29
- Adélard de Bath 1
- Adler, Mortimer 1
- Adson de Montier-en-Der 1
- Agrippa, Heinrich Cornelius 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
- Alain de Lille 1, 2, 3, 4, 5
- Albano Leoni, Federico 1
- Albert le Grand 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11
- Alciat, André (Alciati) 1
- Alcuin 1, 2, 3
- Aldrovandi, Ulisse 1, 2, 3
- Alemanno, Yohanan 1, 2
- Alembert, Jean Le Rond 1, 2, 3, 4, 5, 6
- Al-Fârâbi 1
- Alighieri, Dante 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108,

109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132

Allégret 1

Alsted, Johann Heinrich 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

Ammonius 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11

Anceschi, Luciano 1

Angelini, Cesare 1, 2, 3

Anselme d'Aoste 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Antigone de Caryste 1

Apel, Karl-Otto 1

Apresjian, Jurij 1

Aristote 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139,
140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,
160, 161, 162, 163, 164

Assunto, Rosario 1, 2, 3, 4

Auerbach, Heinrich 1, 2, 3

Augustin de Dacie 1

Augustin 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42,
43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,

71, 72

Averroès 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42

Avicenne 1, 2, 3, 4

B

Bäumker, Clemens 1, 2

Bède 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17

Bacon, Francis 1, 2, 3, 4, 5, 6

Bacon, Roger 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70

Balme, David M. 1

Barsalou, Lawrence 1, 2

Barthes, Roland 1, 2

Bartholomé Anglicus (Bartholomé de Bruges) 1

Basile de Césarée 1, 2

Baudelaire, Charles 1, 2, 3

Baudry, Léon 1

Beatus de Liébana 1, 2

Becher, Joachim 1

Beck, Cave 1, 2, 3

Belot, Jean 1, 2

Beltran, Evencio 1

Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa 1, 2, 3, 4, 5, 6

Berg, Jan 1

Bergson, Henri 1, 2, 3, 4, 5, 6

Berkeley, George 1, 2, 3, 4

Bermudo, Pedro [1](#), [2](#)
Bernard de Chartres [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Bernard Silvestre [1](#)
Bernart de Venzac [1](#)
Bertini, Ferruccio [1](#), [2](#)
Biard, Joël [1](#)
Bierwisch, Manfred [1](#), [2](#), [3](#)
Binkley, Peter [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Biolez, Jean [1](#)
Black, Deborah [1](#)
Black, Max [1](#), [2](#), [3](#)
Boèce (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, dit) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#)
Boèce de Dacie [1](#), [2](#), [3](#)
Boas, George [1](#), [2](#)
Boehner, Philothesus [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Bolzoni, Lina [1](#), [2](#)
Bonald, Louis de [1](#)
Bonaventure de Bagnoregio (saint) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Bonfantini, Massimo [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Bonomi, Andrea [1](#)
Bord, Janet [1](#), [2](#)
Borges, Jorge Luis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
Bori, Pier Cesare [1](#), [2](#)
Bosanquet, Bernard [1](#), [2](#)
Boullier, David [1](#)
Bréal, Michel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Buffon, Georges Louis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Buridan, Jean [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Busi, Giulio [1](#), [2](#)
Butterworth, Charles E. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Buyssens, Eric 1, 2

C

Calboli, Gualtiero 1, 2

Calboli Montefusco, Lucia 1, 2, 3

Calimani, Riccardo 1, 2

Callahan, Daniel 1

Callimaque 1

Callisthène 1

Camón Aznar, José 1, 2, 3, 4

Campanelli, Cosimo 1, 2

Carnap, Rudolf 1, 2

Caro, Annibal 1

Carreras y Artau, Tomás y Joaquím 1, 2, 3

Carruthers, Mary 1, 2, 3

Casaubon, Isaac 1, 2, 3

Casciato, Maristella 1, 2

Cases, Cesare 1

Cassirer, Ernst 1, 2, 3, 4, 5

Cavazza, Marc 1

Cavini, Walter 1

Ceñal, Ramón 1, 2

Cecco d'Ascoli 1

Cevolini, Alberto 1, 2, 3, 4

Chenu, Marie-Dominique 1, 2, 3, 4, 5

Cherchi, Paolo 1, 2

Childers, Peter G. 1

Chrysippe 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10

Cicéron 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

Clément d'Alexandrie 1, 2

Clavius, Christophorus 1, 2, 3

Cocteau, Jean 1, 2

Coleridge, Samuel Taylor 1, 2, 3, 4, 5

Collison, Robert L.W. 1

Columella 1

Compagnon, Antoine 1, 2, 3

Comparetti, Domenico 1, 2

Condillac, Etienne Bonnot de 1, 2

Copernic, Nicolas 1, 2

Corcoran, John 1, 2

Corti, Maria 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

Corvino, Francesco 1, 2, 3

Coseriu, Eugenio 1, 2

Coumet, Ernest 1, 2

Courtés, Joseph 1, 2, 3

Coussemaker, Edmond de 1

Croce, Benedetto 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12,
13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
69, 70, 71

Cues, Nicolas de 1, 2, 3

Curtius, Ernst R. 1, 2, 3, 4

D

Démétrios de Phalère 1

Dahan, Gilbert 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13,
14

Dalgarno, George 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Da Verona, Guido 1, 2, 3

Davidson, Donald 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12,
13, 14, 15

Debenedetti Stow, Sandra 1, 2

De Bruyne, Edgar 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12,
13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,

55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
69, 70, 71, 72, 73, 74, 75
Deely, John 1, 2, 3, 4
De Ghellinck, Joseph 1, 2
De Leo, Pietro 1, 2
Deleuze, Gilles 1, 2, 3, 4
Della Volpe, Galvano 1
Del Rio, Martin 1
Demaria, Cristina 1, 2, 3
De Mauro, Tullio 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
De Munynk, Maurice 1, 2
Dennett, Daniel 1
Denys l'Aréopagite (Pseudo-) 1, 2, 3
Denys le Chartreux 1
De Rijk, Lambert 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12,
13, 14, 15, 16, 17
Derisi, Octavio Nicolàs 1
Derrida, Jacques 1, 2, 3, 4, 5, 6
Descartes, René 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Dewey, John 1, 2
De Wulf, Maurice 1, 2
Diogène Laërce 1
Donat 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13
Dorfles, Gillo 1
Doyle, Arthur Conan 1
Dragonetti, Robert 1, 2
Dronke, Peter 1, 2
Duby, Georges 1, 2
Ducrot, Oswald 1, 2
Dummett, Michael 1, 2
Duns Scot, John 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13,
14, 15
Durand, Guillaume 1
Dyroff, Adolf 1

Ebbesen, Sten [1](#), [2](#)
 Eckhart, Johannes (Maître) [1](#), [2](#)
 Esposito, Elena [1](#), [2](#), [3](#)
 Evans, R.J.W. [1](#)

Fabbrichesi Leo, Rossella [1](#)
 Faral, Edmond [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
 Federici Vescovini, Graziella [1](#)
 Fernandez, Ramona [1](#)
 Ferreira Alemparte, J. [1](#)
 Fichant, Michel [1](#), [2](#)
 Fillmore, Charles J. [1](#)
 Focillon, Henri [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
 Fodor, Jerrold [1](#), [2](#)
 Foigny, Gabriel de [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#),
[13](#), [14](#), [15](#)
 Formaggio, Dino [1](#)
 Formigari, Lia [1](#)
 Foucault, Michel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
 Fowler, Robert [1](#), [2](#)
 Frank, Thomas [1](#)
 Frawley, William [1](#)
 Fredborg, K.M.L. Nielsen [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
 Frege, Gottlob [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
 French, Peter J. [1](#), [2](#), [3](#)
 Fumagalli, Armando [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Gérard de Crémone [1](#), [2](#)
 Galilée (Galileo Galilei, dit) [1](#), [2](#), [3](#)
 Gallavotti, Carlo [1](#)
 Gargani, Aldo [1](#), [2](#), [3](#)

Garin, Eugenio [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Garlandus Compotista [1](#)
Garroni, Emilio [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Garzoni di Bagnacavallo, Tommaso [1](#)
Geach, Peter [1](#)
Genette, Gérard [1](#), [2](#)
Genot-Bismuth, Jacqueline [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Gensini, Stefano [1](#), [2](#)
Geoffroy de Vinsauf [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Gesualdo, Filippo [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Geyer, B. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Ghisalberti, Alessandro [1](#)
Gibson, James J. [1](#)
Gilbert de Poitiers [1](#)
Gilbert, Katharine [1](#), [2](#)
Gil, Ferdinando [1](#), [2](#)
Gilles de Rome [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Gilson, Etienne [1](#), [2](#), [3](#)
Giulio Camillo, dit Delminio [1](#)
Glunz, Hans H. [1](#), [2](#), [3](#)
Gombrich, Ernst [1](#), [2](#)
Goodman, Nelson [1](#), [2](#)
Gorni, Guglielmo [1](#), [2](#)
Gouguenheim, Sylvain [1](#), [2](#)
Gould, Stephen Jay [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Grégoire de Rimini [1](#)
Grünbaum, Adolf [1](#), [2](#), [3](#)
Grabmann, Martin [1](#), [2](#), [3](#)
Grazia, Roberto [1](#), [2](#)
Gregory, Tullio [1](#)
Greimas, Algirdas Julien [1](#)
Grosseteste, Robert (Robert de Lincoln, dit) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#),
[5](#), [6](#)
Groupe μ [1](#)

Gruber, Tom R. [1](#), [2](#)
Guattari, François [1](#), [2](#)
Guichard, Estienne [1](#)
Guillaume de Conches [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Guillaume de Moerbeke [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#),
[12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)
Guillaume de Saint-Thierry [1](#)
Guillaume de Sherwood [1](#)
Guiraut de Borneil [1](#)
Guldin, Pierre [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Gundisalvi, Dominicus [1](#), [2](#)

H

Hérodote [1](#), [2](#), [3](#)
Höltgen, Carl Josef [1](#), [2](#)
Habermas, Jürgen [1](#), [2](#), [3](#)
Hackett, Jeremiah [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Haiman, John [1](#), [2](#), [3](#)
Halm, Carolus [1](#), [2](#), [3](#)
Havet, Julien [1](#), [2](#)
Haywood, Ian [1](#), [2](#)
Heidegger, Martin [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
Hermès Trismégiste [1](#), [2](#)
Hermann l'Allemand [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Herren, Michael W. [1](#), [2](#)
Hildegarde de Bingen [1](#), [2](#)
Hillel de Vérone [1](#)
Hillgarth, Jocelyn N. [1](#)
Hippolyte de Rome [1](#), [2](#), [3](#)
Hjelmslev, Louis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
Hogrebe, Wolfram [1](#)
Holtz, Louis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Honorius d'Autun [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Hookway, Christopher [1](#)

Horapollon 1
Hugues de Fouilloy 1, 2, 3, 4
Hugues de Saint-Victor 1, 2, 3, 4, 5
Huizinga, Johan 1, 2, 3, 4
Hume, David 1, 2, 3, 4, 5, 6
Hungerland, I.C. 1, 2, 3, 4
Husserl, Edmund 1, 2, 3, 4

I

Idel, Moshe 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Immanuel de Rome (Manoello Giudeo) 1, 2, 3
Irénée de Lyon 1, 2
Isidore de Séville 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12,
13, 14, 15, 16, 17, 18

J

Jérôme (saint) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Jackendoff, Ray 1, 2
Jacques de Venise 1, 2, 3, 4
Jakobson, Roman 1, 2, 3, 4, 5
Jean de Dacie 1, 2
Jean de Garlande 1, 2, 3
Jean de Jandun 1, 2
Jean de la Croix 1
Jean de Saint-Thomas (Jean Poinso) 1, 2, 3, 4, 5
Jean de Salisbry 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Jean l'Evangeliste 1
Jean Sarrazin 1, 2, 3
Jeauneau, Edouard 1, 2
Johnson, Mark 1, 2
Johnston, Mark D. 1, 2, 3, 4, 5, 6
Julien l'Apostat 1

K

Kant, Emmanuel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#),
[13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#),
[27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#),
[41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#),
[55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#),
[69](#), [70](#), [71](#), [72](#), [73](#), [74](#), [75](#), [76](#), [77](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [82](#),
[83](#), [84](#), [85](#), [86](#), [87](#), [88](#), [89](#), [90](#), [91](#), [92](#)

Katz, Jerrold (Jerry) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Kelemen, János [1](#)

Kepler, Johannes [1](#), [2](#), [3](#)

Kern, Hermann [1](#), [2](#)

Ketner, Kenneth L. [1](#), [2](#), [3](#)

Kilwardby, Robert [1](#), [2](#), [3](#)

Kircher, Athanasius [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

Klinkenberg, Jean-Marie [1](#)

Koch, Joseph [1](#)

Komensky, Jan Amos (Comenius) [1](#)

Kovach, Francis [1](#), [2](#)

Kretzmann, Norman [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Kripke, Saul [1](#), [2](#)

Kuhn, Helmut [1](#), [2](#)

L

Labarrière, Jean-Louis [1](#), [2](#)

Lactance (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, dit) [1](#)

Lakoff, George [1](#), [2](#)

Lambert d'Auxerre [1](#), [2](#)

Lambertini, Roberto [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Lamb, Sidney M. [1](#), [2](#)

Lamennais, Félicité Robert [1](#)

Landes, Richard [1](#), [2](#)

Leech, Geoffrey [1](#), [2](#)

Le Goff, Jacques [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Leibniz, Gottfried [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#),

13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22

Lemay, Richard 1, 2

Lemoine, Michel 1, 2, 3

Levinheta, Bernardo 1

Lewis, David K. 1, 2

Lingueglia, Paolo 1

Lionello di Ser Daniele 1

Llinarès, Armand 1, 2

Locke, John 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

Lodwick, Francis 1, 2, 3

Lo Piparo, Franco 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

Lorusso, Anna Maria 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10

Lotman, Jurij 1, 2, 3, 4, 5

Lovejoy, Arthur O. 1, 2, 3, 4

Lubac, Henri de 1, 2, 3, 4, 5

Lucrèce (Titus Lucretius Carus, dit) 1

Luisetti, Federico 1, 2

Lulle, Raymond 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103

Lusignan, Serge 1, 2

Lyons, John 1, 2, 3, 4, 5, 6

Lyttkens, Hampus 1, 2, 3

M

Mâle, Emile 1, 2

Maître de Tours 1

Macrobe 1, 2, 3, 4

Maggi, Michele 1, 2

Mahoney, Edward P. [1](#), [2](#)
Maierú, Alfonso [1](#)
Maimonide [1](#)
Maimonide, Moïse [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Maistre, Joseph de [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#),
[13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#)
Maloney, Thomas S. [1](#), [2](#)
Mameli, Matteo [1](#), [2](#)
Manetti, Giovanni [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Manzoni, Alessandro [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#),
[12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#),
[26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#)
Marchese, Vincenzo [1](#)
Marconi, Diego [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Marigo, Aristide [1](#), [2](#)
Maritain, Jacques [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#),
[13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#),
[27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#),
[41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#),
[55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#),
[69](#), [70](#), [71](#), [72](#), [73](#), [74](#), [75](#), [76](#), [77](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [82](#),
[83](#), [84](#), [85](#), [86](#), [87](#), [88](#), [89](#), [90](#), [91](#), [92](#)
Marmo, Costantino [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#),
[13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)
Marr, David [1](#), [2](#)
Marrone, Caterina [1](#), [2](#), [3](#)
Marrou, Henri Irénée [1](#), [2](#), [3](#)
Marsile d'Inghen (Pseudo-) [1](#)
Martinetti, Piero [1](#), [2](#)
Mathieu de Vendôme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Mathieu, Vittorio [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Mayoux, Jean-Jacques [1](#), [2](#)
Mazzantini, Carlo [1](#)
McCawley, James D. [1](#), [2](#)

McKeon, Richard 1
Meier, Christel 1, 2
Menendez y Pelayo, Marcelino 1, 2, 3
Mengaldo, Pier Vincenzo 1, 2, 3, 4
Mersenne, Marin 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Merton, Robert 1, 2, 3, 4
Michelangelo Biondo 1
Michel-Ange (Michelangelo Buonarroti, dit) 1, 2, 3, 4, 5, 6
Milhaud, Darius 1
Millás Vallicrosa, José M. 1, 2, 3
Mill, John Stuart 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36
Mondolfo, Rodolfo 1
Montaigne, Michel de 1, 2, 3
Montano, Rocco 1, 2
Monti, Vincenzo 1, 2
Moody, Ernest A. 1, 2, 3
Morestel, Pierre 1
More, Thomas 1
Morpurgo-Tagliabue, Guido 1
Morris, Charles 1, 2, 3, 4
Murphey, Murray G. 1, 2
Murphy, James B. 1, 2
Mussato, Albertino 1

N

Nardi, Bruno 1
Naudé, Gabriel 1
Neckham, Alessandro 1, 2
Neubauer, Fritz 1, 2
Newton, Isaac 1, 2, 3, 4
Nietzsche, Friedrich 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12

Nishishara, H. Keith 1, 2
Nuchelmans, Gabriel 1, 2

O

Ockham, Guillaume d' 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44
Ogden, Charles K. 1, 2, 3
Olgiati, Francesco 1
Origène 1, 2, 3, 4, 5, 6
Ortony, Andrew 1, 2
Ottaviano, Carmelo 1
Owens, Joseph 1, 2, 3

P

Pépin, Jean 1, 2, 3, 4
Paci, Enzo 1, 2
Pagani, Ileana 1, 2
Panofsky, Erwin 1, 2, 3
Paolucci, Claudio 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13
Pardies, Gaston 1
Pareyson, Luigi 1, 2, 3, 4, 5
Pater, Walter 1
Paulmier-Foucart, Monique 1, 2
Pavel, Thomas 1, 2
Peeters, Bert 1, 2
Peirce, Charles Sanders 1, 2, 3, 4, 5, 6
Peirce, Charles S. 1
Pellerey, Roberto 1, 2
Perani, Mauro 1, 2
Petöfi, János S. 1, 2
Petitot, Jean 1

Petrus Hispanus 1, 2, 3, 4, 5
Philon d'Alexandrie 1, 2, 3, 4, 5, 6
Pic de la Mirandole, Jean 1, 2, 3, 4, 5
Picinelli, Filippo 1
Pierre de Mantoue 1
Pinborg, Jan 1, 2, 3, 4, 5
Pini, Giorgio 1, 2
Platzeck, Ehrard W. 1, 2, 3, 4, 5
Pline (l'Ancien) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Plutarque 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Pohlenz, Max 1, 2, 3
Polara, G. 1, 2, 3
Politien, Ange 1
Pombo, Olga 1, 2, 3, 4
Pomponio, Mela 1
Pons, Alain 1, 2
Ponzio, Augusto 1, 2
Popper, Karl 1, 2, 3
Porphyre 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25
Pottier, Bernard 1, 2, 3
Pouillon, Henry 1, 2, 3, 4, 5
Poulenc, Francis 1
Pozzato, Maria Pia 1, 2, 3
Prieto, Louis 1, 2, 3, 4
Priscien 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15
Proclus 1
Proni, Giampaolo 1, 2, 3, 4, 5
Putnam, Hilary 1, 2

Q

Quillian, Ross 1, 2
Quine, Willard (Van Orman, dit) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10

Quintilien (Marcus Fabius Quintilianus, dit) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

R

Raban Maur 1, 2, 3, 4, 5

Rabelais, François 1, 2, 3

Raguenet, François 1

Ramée, Pierre de la (Petrus Ramus) 1, 2

Raoul Glaber (Rodolfus Glaber) 1, 2, 3, 4, 5, 6

Reisch, Gregor 1, 2

Renucci, Paul 1, 2

Ricœur, Paul 1, 2

Richard de Saint-Victor 1

Richards, Ivor Armstrong 1, 2, 3

Riedl, Aloysius 1

Rintelen, Fritz Joachim von 1, 2, 3, 4, 5

Rivarol, Antoine de 1

Rivers, Kimberly 1, 2

Roland-Gosselin, Marie-Dominique 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Rorty, Richard 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12

Rosenau, Helen 1, 2

Rosenstiehl, Pierre 1, 2

Rosiello, Luigi 1, 2, 3, 4

Rosier-Catach, Irène 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15

Rossano, Pietro 1, 2, 3

Rosselli, Cosma 1, 2, 3, 4

Rossi, Paolo 1, 2

Rossi, Pietro 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7

Rovatti, Pier Aldo 1, 2, 3, 4, 5, 6

Russell, Bertrand 1, 2, 3, 4, 5

S

Saintsbury, George 1, 2

Salsano, Alfredo [1](#), [2](#)
Sanders, Henry [1](#), [2](#)
Santarcangeli, Paolo [1](#), [2](#)
Satie, Erik [1](#), [2](#), [3](#)
Saussure, Ferdinand de [1](#), [2](#), [3](#)
Scalichius, Paulus [1](#), [2](#)
Schaer, Roland [1](#), [2](#)
Schank, Roger C. [1](#), [2](#)
Schelling, Friedrich W.J. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Schlosser, Julius [1](#), [2](#), [3](#)
Schogt, Henry G. [1](#)
Scholem, Gershom [1](#), [2](#), [3](#)
Schott, Caspar [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Scot Erigène, Jean [1](#), [2](#)
Sebeok, Thomas A. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Secret, François [1](#), [2](#), [3](#)
Selenus, Gustave [1](#)
Sellars, Wilfrid [1](#), [2](#), [3](#)
Servius, Marius Honoratus [1](#)
Sextus Empiricus [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Sgradini, Enrica [1](#)
Siger de Brabant [1](#)
Simon de Faversham [1](#)
Simson, Otto von [1](#), [2](#)
Sirridge, Mary [1](#), [2](#)
Slaughter, Mary [1](#), [2](#)
Smith, Barry [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Socrate [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Solin (Gaius Julius Solinus, dit) [1](#), [2](#), [3](#)
Sorabji, Richard [1](#)
Sowa, John [1](#), [2](#), [3](#)
Spade, Paul V. [1](#), [2](#), [3](#)
Spangerbergius, Johannes [1](#)
Sperber, Dan [1](#), [2](#), [3](#)

Spinoza, Baruch 1
Straton de Lampsaque 1
Suger de Saint-Denis 1, 2, 3, 4
Svoboda, Karel 1, 2

T

Tabarroni, Andrea 1, 2, 3, 4, 5
Taparelli d’Azeglio, Luigi 1
Tarski, Alfred 1, 2, 3, 4, 5, 6
Tatarkiewicz, Wladyslaw 1
Tega, Walter 1, 2, 3
Tesauro, Emanuele 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Théodoric de Chartres 1
Thomas d’Aquin 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Thomas d’Erfurt 1, 2
Thorndike, Lynn 1, 2
Thurot, Charles 1, 2, 3
Trithème, Jean (Johannes Heidenberg, dit) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Tyconius 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

U

Ulrich de Strasbourg 1, 2
Uspenskij, Boris A. 1, 2

V

Valensise, Domenico 1
Valente, Luisa 1, 2
Valerianus, Pierus (Valeriano Bolzani) 1
Valla, Giorgio 1, 2, 3
Vallet, Juan 1
Varzi, Achille 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Vasoli, Cesare 1, 2, 3, 4, 5
Vattimo, Gianni 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13,

[14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)
Vecchio, Sebastiano [1](#), [2](#), [3](#)
Veiras, Deinis [1](#)
Verbeke, Gerard [1](#), [2](#)
Viano, Carlo Augusto [1](#)
Vick, George R. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Vigenère, Blaise de [1](#)
Vincent de Beauvais [1](#), [2](#), [3](#)
Violi, Patrizia [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Virgile de Toulouse [1](#), [2](#), [3](#)
Vives, Ludovico [1](#)
Volli, Ugo [1](#)

W

Weinrich, Harald [1](#), [2](#), [3](#)
Wencelius, Léon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
West, William N. [1](#), [2](#)
White, Andrew D. [1](#), [2](#), [3](#)
Whitehead, Alfred North [1](#)
Wierzbicka, Anna [1](#)
Wilkins, John [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
Wilks, Yorick [1](#)
Wilson, Deirdre [1](#), [2](#)
Wilson, Neil L. [1](#), [2](#)
Wirszubski, Chaim [1](#), [2](#), [3](#)
Wittgenstein, Ludwig [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Worth, Sol [1](#), [2](#)

Y

Yéhoua de Rome [1](#)
Yates, Frances [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Z

Zabala, Santiago [1](#)

Zambelli, Paola [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Zellini, Paolo [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Zerahya de Barcelone [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Zweigenbaum, Pierre [1](#)